Jacques Rancière

El filósofo y sus pobres





Rancière, Jacques
El filósofo y sus pobres. - 1a ed. - Los Polvorines : Universidad Nacional de General Sarmiento; Buenos Aires: INADI, 2013.
224 p. ; 21x15 cm. - (Humanidades. Nos-otros; 1)

Traducido por: Marie Bardet y Nathalie Goldwaser
ISBN 978-987-630-154-1

1. Filosofía. I. Bardet, Marie, trad. II. Goldwaser, Nathalie, trad.
CDD 190

Fecha de catalogación: 15/04/2013

J. M. Gutiérrez 1150, Los Polvorines (B1613GSX)
Prov. de Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54 11) 4469-7578
ediciones@ungs.edu.ar
www.ungs.edu.ar/ediciones

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos
Moreno 750 1° piso C1091AAP Ciudad Autónoma de Buenos Aires Argentina
www.inadi.gob.ar

Diseño gráfico de colección: Andrés Espinosa - Departamento de Publicaciones - UNGS
Diseño de tapa: Daniel Vidable - Departamento de Publicaciones - UNGS
Diagramación: Andrés Espinosa - Departamento de Publicaciones - UNGS
Traducción: Marie Bardet y Nathalie Goldwaser
Corrección: Gabriela Láster

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Índice

"Dirk Rembrantsz era un campesino de Holanda, oriundo del pueblo de Niérop cerca de las extremidades del norte holandés que mira a Frisia. El ejercicio del oficio de zapatero que llevaba en el lugar de su nacimiento solo le proveía muy estrechamente lo necesario para su supervivencia. Pero había encontrado los medios para vencer la fortuna con un conocimiento exquisito de la matemática, que no podía evitar cultivar, a menudo en perjuicio de su trabajo manual. El ilustre nombre del señor Descartes, añadido a la poca satisfacción que había recibido de los libros de matemática que había leído en idioma vulgar, lo hizo salir de su pueblo para ir a consultarlo. Por su fama, se lo había retratado como el hombre de más fácil acceso del mundo y la idea que se hacía de un filósofo retirado no lo persuadía de que la entrada a su soledad tuviera que ser vigilada por suizos. Sin embargo, fue rebotado por gente del señor Descartes como un campesino temerario y solo se le informó al amo de casa después de haberlo echado. Rembrantsz volvió dos o tres meses más tarde con el mismo equipaje que la primera vez y pidió hablar con el señor Descartes con la resolución de un hombre que parecía querer conversar con él de asuntos importantes. Su apariencia no contribuyó a procurarle mejor recibimiento que antes; y cuando fueron a llevarle sus palabras al señor Descartes, se lo retrató como un mendigo inoportuno que pedía hablarle de filosofía y de astrología para tener alguna que otra limosna. El señor Descartes se guio por la observación de su gente y le mandó dinero y le hizo decir que lo dispensaba del esfuerzo de hablarle. Rembrantsz, a quien la pobreza no había quitado el corazón, le hizo responder que, rechazando la liberalidad de nuestro filósofo y dado que su tiempo no había llegado, se volvía por un tiempo, pero que esperaba que un tercer viaje le fuera fructífero. Llevaron la respuesta al señor Descartes, quien se arrepintió de no haber visto al campesino y dio orden a su gente de notificarlo si volvía.

Rembrantsz volvió unos meses más tarde; y al hacerse reconocer como aquel campesino que la pasión por ver al señor Descartes había llevado a hacer ya dos viajes sin frutos, recibió por fin la satisfacción que había buscado con tanto ardor y perseverancia. El señor Descartes, al reconocer enseguida su habilidad y su mérito, quiso pagarle por sus esfuerzos con intereses. No se contentó con instruirle de todas las dificultades y comunicarle su método para rectificar sus razonamientos. Lo recibió, además, entre sus amigos sin que la bajeza de su condición se lo hiciera ver por debajo de los que estaban en primera fila; y le aseguró que su casa y su corazón estaban abiertos para él a toda hora.

Rembrantsz, quien no moraba a más de cinco o seis leguas de Egmont, visitó desde ese tiempo muy frecuentemente al señor Descartes y se hizo en su escuela uno de los primeros astrónomos de su siglo".

Baillet, *Vida del señor Descartes*

Prefacio

Este libro fue publicado por primera vez en 1983. Los años que pasaron no hacen que sus propuestas sean ni más ni menos válidas, y no quiero usar la distancia para justificarlas o corregirlas. Solo quiero reinscribir el gesto teórico propio de este texto dentro del desarrollo de un trabajo personal y de la confrontación con las apuestas teóricas y políticas propias de un tiempo del cual aún el nuestro depende.

Publiqué en 1981 *La noche de los proletarios,** resultado de largos años de inmersión en los archivos de la emancipación obrera. Ese viaje me había igualmente alejado de dos tierras firmes en las que se definen los modos usuales de comprender el pensamiento obrero. Había roto con la tradición marxista para la cual la conciencia obrera solo podía desarrollarse con la ayuda de una ciencia venida de afuera. Pero también había tenido que repudiar el contradiscurso, floreciente por aquel entonces, que veía esa conciencia nacer de las tradiciones del oficio o de las formas de la cultura y de la sociabilidad populares. En los rigores de la ciencia marxista, tanto como en los colores de la cultura popular, había aprendido a ver la clausura de un mismo círculo, la complementariedad de un imposible y de una prohibición que se podía resumir así: primero, los "dominados" no *pueden* salir por sí mismos del modo de ser y de pensar que el sistema de dominación les asigna; segundo, no *deben* perder su identidad y su cultura buscando apropiarse de la cultura y del pensamiento de los otros. La desvalorización de una experiencia necesariamente mitificada o la exaltación de la autenticidad popular obligaban igualmente a los obreros a no tener otro pensamiento que el propio, aquel cuyo modo de vida impondría. Tanto en las promesas de la ciencia liberadora como en la exaltación de las culturas del pueblo, se podía reconocer un mandato mucho más antiguo cuya fórmula había

*NdT: Jacques Rancière, *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris: Fayard, 1981 (Paris: Hachette Pluriel, 1997) [*La noche de los proletarios*. Existe traducción al castellano].

sido acuñada por la *República* de Platón: que cada uno haga su propio negocio y desarrolle la virtud propia de su condición. *Imposible*, en efecto, no reconocer como una evidencia el hecho de que el obrero no tiene tiempo para estar en otra parte que en su tarea, pues el trabajo no espera. *Prohibido* romper el orden simbólico de una ciudad que la divinidad ha ordenado, según la justicia, en la que coloca hierro en el alma de los trabajadores, los que proveen las necesidades de la comunidad y oro en la de los guardianes que la dirigen hacia sus fines. Platón admite que esa historia del oro y del hierro es una fábula. Pero a una fábula le basta que le crean para ser eficaz. Y para creerle, solo hace falta estar en la posición que ella legitima: la posición del que no tiene tiempo y tampoco otra opción que creer en la fábula de su inferioridad.

Solo hace falta creer en la inferioridad, nadie tiene tiempo para no creer en ella, nadie tiene tiempo para estar en otra parte que en el lugar en el que se está forzado a creer. Esa es la demostración directa de la tesis. Pero, como si sintiera la fragilidad de esa delgada película de "tiempo" que tiene que separar el trabajo del hierro del pensamiento del oro, la tesis siempre se redobló con una demostración indirecta: los que tienen tiempo sin tener el metal que garantiza su buen uso están condenados a usarlo mal. No pueden sino remedar con artificios de artesanos el oro del pensamiento: a eso se resume para Platón la ciencia de los sofistas. No pueden sino diluir en sus ensueños inconsecuentes las realidades sólidas del mundo del trabajo, de la dominación y de la lucha: en eso mismo consiste para Marx el trabajo de los ideólogos pequeñoburgueses. Así es cómo se completa la tesis que los modernos pensamientos de la revolución piden prestada a los antiguos pensamientos del orden: no solo los desposeídos no pueden salir por sí mismos de la desposesión, sino que los que llegan a salirse no serán nunca otra cosa que una clase de seres anfibios, incapaces de producir otra cosa que la falsa moneda en el país del pensamiento y encantos engañosos en el país del trabajo.

A esto se resumen las razones de la ciencia que nos describen los desposeídos, incapaces de reconocer su desposesión. La cosa es simple de enunciar. Pero para acceder a esta simplicidad, había tenido que seguir los caminos retorcidos de la emancipación. Caminos retorcidos en comparación con los que prescribía el círculo de lo imposible y de lo prohibido. En los folletos y los diarios de los obreros, en los poemas y las cartas –que algunos habían dejado–, en los informes de los apóstoles sansimonianos o de la dirección de la colonia icariana, parecía claro que no se trataba ni de adquirir un saber faltante ni de afirmar la voz propia del cuerpo obrero. Se trataba más bien de despojarse de

cierto saber y de cierta voz. La posibilidad de una palabra propia por parte de la comunidad obrera pasaba por la desidentificación de un cuerpo, de una cultura y de una identidad obreros dados: los que se adaptaban al círculo normal del tiempo y de la creencia, al reparto [*partage*]* que reserva para unos las tareas del pensamiento y para otros, el trabajo de la producción. La emancipación, aquella que consistía ante todo en tomar –dentro del lugar donde se trabaja a cuenta de otro– el tiempo de una mirada para sí mismo que se aleje de la dirección impuesta al brazo y se apropie del "desposeído" espacio de trabajo; a ganar, sobre la noche destinada a reproducir la fuerza de trabajo, el tiempo de leer, escribir o hablar; escribir o hablar no como obrero, sino como cualquier otro. Esos obreros que, en la década de 1830, creaban diarios o asociaciones, escribían poemas o se unían a grupos utópicos, reivindicaban la cualidad de seres hablantes y pensantes de cabo a rabo. Primero, querían apropiarse del idioma y de la cultura del otro, la "noche" de los poetas y de los pensadores. Eran ellos mismos esa población de seres anfibios denunciada por Platón o por Marx: una población de viajeros entre los mundos y las culturas, que borraban el reparto de identidades, las fronteras de clases y de saberes. Y fue por eso que pudieron dar a luz la fuerza colectiva llamada movimiento obrero: la fuerza de obreros que salieron del círculo del trabajo que no espera y del espacio al cual uno no tiene tiempo de ir. La emancipación obrera era, ante todo, una revolución estética: una brecha en relación con un universo sensible que se "impone" por una condición. Aquella no era la adquisición de una ciencia de las razones de la dominación. Se vinculaba más bien a la suspensión de esas razones que Kant había descripto como propias del juicio estético "desinteresado" y con la "educación estética" soñada por Schiller, más propias que la revolución violenta del Estado para formar un pueblo igual y libre.

Estaba más o menos a esa altura de mi viaje y de mis reflexiones cuando me cayó entre las manos un libro, publicado hacía ya algún tiempo, *La distinción* de Pierre Bourdieu,** subtitulado *Crítica social del juicio*. El "desinterés" del juicio estético kantiano era, según enseñaba este libro, la quintaesencia de la ilusión

* NdT: La palabra *partage* y su infinitivo *partager* remiten en francés a varios sentidos. En esta obra, y más ampliamente en todo el pensamiento de Ranciére, esta noción implica conjuntamente los conceptos "compartir", "repartir" y "partir" ("dividir"). En estos casos, y si la narrativa lo permite, traduciremos por "com-partir". En los otros, recibirá el término correspondiente al sentido del párrafo, que puede ser "partir", "dividir", "repartir" y sus respectivos sustantivos partición, división, repartición o reparto.

** NdT: Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement de goût*, Paris: Éditions de Minuit, 1979 [*La distinción: Criterios y bases del gusto*. Existe traducción al castellano].

filosófica que recubre la brutal realidad de la diferencia que opone dos tipos de gusto: el gusto de la necesidad, la de la gente del pueblo que prefiere las comidas que "pegan al cuerpo", sacan fotografías para el álbum de la familia e ignoran la "gran música"; y el gusto distinguido, el de la gente que tiene medios para convertir su capital financiero en capital cultural y de llevar sobre las obras de arte una mirada estética que asegura ante todo su diferencia. Las clases sociales tienen los gustos que corresponden a sus maneras de ser. Y los espejismos de la libertad estética participan de la violencia simbólica que ubica a los dominados en su lugar: participan de esos juegos culturales que, como los rituales de la escuela, excluyen a los dominados proponiéndoles un *ethos* al que no logran adaptarse culpando a la incapacidad personal de esa inadaptación estructural.

Esa crítica "social" de la ilusión estética me pareció inscribirse en oposición exacta con la experiencia "estética" por la cual los obreros emancipados se habían apropiado de una mirada, un lenguaje o gustos que no eran "suyos", en la exacta continuidad, por el contrario, de la gran preocupación de las elites: preservar a los hombres del pueblo de esa atracción por el lenguaje y la cultura de los otros, atracción que los conducía a los impases de la "desclasificación". Pretendiendo denunciar la ingenuidad filosófica del libre juicio estético y de la libre elección de los destinos, la sociología naturalizaba, transformaba en necesidad del cuerpo social aquello que el filósofo Platón había presentado como la "mentira" necesaria para fundar una inferioridad de derecho, cuya realidad empírica aseguraba, por otra parte, la reproducción. La sociología, que se proponía desmitificar las astucias de la dominación, clausuraba así el círculo de lo prohibido y de lo imposible. Prestaba la carne de la experiencia real al gesto arbitrario por el cual la filosofía había antaño decidido quién podía y quién no podía pensar. Hacía de este reparto la verdad última del discurso que decía conducir de la crítica de las ilusiones de los dominados, a su reverso, la de la dominación.

Entonces en *El filósofo y sus pobres* se propuso mostrar de qué modo las formas de la ciencia social, que pretende desenmascarar la dominación, consagran de hecho su más antiguo axioma: el que encomienda a los dominados a quedarse en su lugar ya que es el único que corresponde a su manera de ser, y a seguir siendo fieles a esta manera de ser, pues es la única adecuada para el lugar que ocupan. Era preciso para eso mostrar cómo incluso la inversión marxista del cielo platónico de las ideas había confirmado su lógica más profunda inscribiendo la verdad sobre el cuerpo mismo de los proletarios para que quede mejor reservado a los sabios el privilegio de descifrarla. Ese proyecto definió tanto el

contenido como el estilo del libro. Primero, quise seguir allí las metamorfosis del gesto filosófico que separa a los que están dedicados al trabajo de los que están destinados al pensamiento. Es por eso que el libro se interesó menos en el análisis marxiano del proceso de trabajo que en la postura misma del sabio Marx, a la manera en la cual el juego del saber y de la verdad redistribuye en su pensamiento los vínculos entre las figuras del trabajador, del proletario y del comunista. Ese propósito también dio a la escritura su andar. La frase de *La noche de los proletarios* se había extendido de manera desmesurada y cargado de digresiones para dar cuenta de la complejidad que habitaba la percepción y el discurso de quienes se supone simples. *El filósofo y sus pobres*, en cambio, se entrega de buena gana a la frase corta, a la parataxis y a la fórmula lapidaria para marcar la brutalidad de los repartos en curso en la sofisticación de los análisis sabios.

Seguramente ya no escribiría así. Sin embargo, el problema que me puede plantear este libro es menos su estilo que su relación con el clima de época. Mi polémica se encontraba entonces con una disputa más amplia que ocupaba el proscenio de la escena pública. *El filósofo y sus pobres* fue escrito en el momento de la breve euforia que siguió a la llegada de los socialistas al poder en Francia. Era la época de los grandes proyectos que buscaban, en los alcances de las ciencias sociales, las herramientas para una transformación igualitaria de la sociedad francesa. Estaban, en primera línea de esos planes, la reforma y la reducción de la desigualdad en la escuela; y, en el centro del debate sobre esa reforma, estaban las tesis de Bourdieu sobre la “reproducción”. Los reformadores habían sacado de allí una idea que el maestro se cuidó de no avalar pero que no dejó de parecer la exacta aplicación de la crítica sociológica a la reforma política: para aplacar esa “violencia simbólica” que infravaloraba a los hijos de los pobres, hacía falta reducir, dentro de la escuela, la parte de la gran cultura legítima, hacer de su contenido algo menos sabio y sus formas de fácil acceso, mejor adaptadas a la sociabilidad de niños de clases pobres –que por entonces provenían cada vez más de la inmigración–. Así formulada, así puesta en práctica en la reforma de los colegios secundarios, la tesis “sociológica” se vio acusada inmediatamente por haber avalado la desigualdad que pretendía reducir. ¿Adaptar la escuela a los más necesitados no era clamar de hecho su inferioridad intelectual? ¿No era reforzar el reparto que reserva a los elegidos las alturas del pensamiento y los refinamientos del lenguaje, y asigna a los dominados los valores devaluados de una cultura “autóctona”? Al reformismo socialista y a sus fundamentos sociológicos se oponía el pensamiento “republicano” proclamando el universalismo ciudadano y la promoción de los

hijos del pueblo por la ciencia y la instrucción prodigadas a todos de manera similar. Esa tensión entre las dos igualdades se prolongaba cómodamente en un conflicto de las disciplinas: al imperio teórico y político de las ciencias sociales, que era la versión "rosa" del pensamiento marxista de ayer y del fervor apaciguado del 68, se oponía la idea de una vuelta a los conceptos de la filosofía política que definían las condiciones del "vivir juntos" y del "bien común". A las promesas de la ciencia social se oponían las promesas filosóficas de la república ciudadana.

Esta pelea en plaza pública le daba cierta actualidad a mi polémica. Pero le imponía, al mismo tiempo, un constreñimiento. Me había parecido esencial denunciar la complicidad entre las desmitificaciones sociológicas de la "distinción" estética y la vieja filosofía del "cada uno en su lugar". Pero la denuncia de la "sociocracia" implicaba a su vez una relación de proximidad equívoca con el contramovimiento ideológico que le oponía, por su lado, las virtudes reencontradas del elitismo republicano y de la filosofía política. El capítulo dedicado a Bourdieu y la conclusión del libro atestiguan mi dificultad a la hora de situarme en ese contexto en el que las razones de la emancipación se reencontraban con las de la restauración republicana. El tiempo, es cierto, no iba a tardar mucho en disipar la confusión. Pronto, la crítica a las ciencias sociales, la rehabilitación de la filosofía política y el himno a la escuela republicana se iban a ir perdiendo en la gran corriente reactiva que denunciaba el "pensamiento del 68". El retorno a la política se confesaría como una simple manera de encaminarse con el orden del Estado existente, la denuncia de lo social y la exaltación del bien común político, dándole su punto de honor a la empresa del Estado para desmantelar los logros de las luchas sociales y el alineamiento con la supuesta necesidad económica mundial. Y la bella ideología republicana se transformaría, año tras año, en una versión intelectual de izquierda de la defensa de Occidente contra los salvajes islámicos.

Hubiera hecho falta ser extremadamente perspicaz para entender entonces la estupenda corriente de restauración intelectual a la cual la novedad socialista estaba irónicamente abriendo camino. Al menos, la oportunidad de posicionarme a igual distancia de los "sociólogos" y de los "republicanos" me fue dada por otro retorno al pasado. Mis investigaciones me habían llevado a encontrar la singular figura de Joseph Jacotot quien, en la década de 1830, había levantado la bandera de la emancipación intelectual y proclamado, frente a los académicos y educadores progresistas, que cada uno podía aprender por sí mismo y sin maestro, e incluso enseñar a otro lo que él mismo ignoraba. Algún tiempo de inmersión en sus escritos me permitió resaltar lo que tenían en común las dos

partes del conflicto.[1] Sociólogos y republicanos se debatían para saber cuáles eran los mejores medios para que la escuela haga iguales a quienes el orden social había hecho desiguales. Era eso, decía Jacotot, mirar las cosas al revés. La igualdad no es una meta que los gobernantes y las sociedades tendrían que alcanzar. Ubicar la igualdad como una meta que hay que atender a partir de la desigualdad es instituir una distancia que la operación misma de su "reducción" reproduce indefinidamente. Quien parte de la desigualdad está seguro de encontrarse con ella al llegar. Hay que partir de la igualdad, de ese mínimo de igualdad sin el cual ningún saber se transmite, ningún mando se acata, y trabajar para ampliarla indefinidamente. El conocimiento de las razones de la dominación no tiene poder para subvertir la dominación; siempre hace falta haber empezado a subvertirla; hace falta haber empezado por la decisión de ignorarla, de no hacerle caso. La igualdad es una presuposición, un axioma de partida, o no es nada. De allí, el pesimismo de Jacotot tomaba la idea de que cualquier hombre podía emancipar cualquiera de sus semblantes, pero que la sociedad no iba a obedecer jamás a otra cosa que a la lógica de la desigualdad. Intenté, por mi parte, pensar la potencia política de esa presuposición de la capacidad de cualquiera de encontrar en ella el sentido de una democracia que no se identifica simplemente con las formas de gobierno y los modos de vida de los países ricos.

En ese camino, me tenía que topar con una sorpresa. Durante las huelgas de 1995, mientras los apóstoles del bien común y de la república pura y dura hacían coro con el gobierno de Juppé para denunciar la acción de los "privilegiados" incapaces de pensar en el futuro y en el interés general, Pierre Bourdieu tomaba partido de manera espectacular a favor de esos huelguistas que justamente pensaban tener algo que decir sobre los intereses de la comunidad y sobre su futuro. El sociólogo que tan brutalmente había descrito el círculo de violencia simbólica que daba su cierre a la obra de dominación económica y social encabezaba la resistencia a la "necesidad" económica mundial y llamaba a la constitución, junto con los representantes de los trabajadores en lucha, de un nuevo "intelectual colectivo". Muchos me preguntaron si la acción del último Bourdieu no me forzaba a reconsiderar mi juicio. Pero *El filósofo y sus pobres* no juzgaba a una persona o sus compromisos. Analizaba la lógica del discurso. La actitud del orador de 1995 ofrecía, sin duda, la ocasión de juzgar de manera

---

[1] Cf. Jacques Rancière, *Le maitre ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris: Fayard, 1987 (réédition 10/18, 2004) [*El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Existen traducciones al castellano].

distinta las motivaciones que sostenían los análisis de *La reproducción* y de *La distinción*. No cambiaban esos análisis en sí. No cambiaba el modelo cientificista que interpretaba la desigualdad como sufrimiento y el sufrimiento como ignorancia de sus propias causas. Pero iluminaba la tensión secreta que habita ese modelo tan bien aceitado. *La miseria del mundo* da el mejor testimonio sobre eso. La obra concluye con un postscriptum que reafirma el rol medicinal de la ciencia que revela "el origen social, colectivamente ocultado, de la desdicha bajo todas sus formas".[2] Pero las novecientas páginas de entrevistas previas permiten al lector sacar una conclusión muy distinta: el primer sufrimiento es precisamente el de ser tratado como alguien que sufre. Y si un sociólogo algo puede hacer para aliviar al que tiene sentado frente a sí, no es aclarándole las causas de su sufrimiento, sino escuchando sus razones y dándoselas a leer como razones y no como la expresión de una desdicha. El primer remedio a la "miseria del mundo" es sacar a la luz la riqueza que conlleva. Porque el primer mal intelectual no es la ignorancia, sino el desprecio. El desprecio hace al ignorante y no la falta de ciencia. Y el desprecio no se cura con ninguna ciencia, sino tomando el partido de su opuesto, la consideración.

Eso es algo que Bourdieu, de alguna manera, nunca dejó de decir. En 1985 comentaba un informe que había sido pedido a los profesores del Collége de France sobre los medios para reformar la educación. Pues bien, sus comentarios remitían a las diversas posiciones detalladas en el informe en relación con dos puntos esenciales. Lo que había que combatir, esto es –según él– "el efecto de sentencia", y "el efecto de jerarquización". La "pedagogía racional" basada sobre la ciencia de la reproducción se resumía de hecho en dos principios: nunca declarar la incapacidad de un alumno y multiplicar las "formas de excelencia cultural" para dar a la mayor parte la oportunidad de ser excelente en algo.[3] Difícilmente se puede ser más cercano de las fórmulas de la emancipación intelectual jacotista. Pero sin duda le hubiera sido difícil a Bourdieu admitir ese parentesco como lo atestigua nuestro único encuentro. La casualidad hizo que hablara después de mí en un coloquio dedicado a la publicación de la *Historia de las mujeres*, en la Sorbonne. Pensó entonces necesario avisar a los oyentes sobre una posible confusión. No quisiera, dijo en sustancia, que se equivoquen

2 Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris: Éditions du Seuil, 1993, p. 944 [*La miseria del mundo*. Existe traducción al castellano].

3 Pierre Bourdieu, *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique*, textos seleccionados por Franck Poupeau y Thierry Discepolo, Agone, 2002, pp. 199-210 [*Intervenciones 1961-2001. Ciencia social y acción política*. Existe traducción al castellano].

sobre lo que voy a decir. Podrían pensar que es lo mismo que dijo Ranciére. Pues no es lo mismo. Es exactamente lo contrario.

De qué modo lo muy semejante podía ser lo absolutamente contrario, el orador no lo explícitó ni ese día ni ningún otro. Pero tal vez sea que la tensión entre lo muy próximo y lo muy contrario esté en el interior de su propio pensamiento determinando el doble estilo de su militantismo: por un lado, la postura del sabio, atareado en denunciar sin cesar a los falsos sabios, a los semisabios o a cualquier otro intermediario maléfico que impidiera la ciencia de curar la ignorancia; por el otro, la actitud del hombre sencillamente intolerante frente al desprecio que fabrica a los ignorantes y que confía en el intelectual colectivo que recusa las jerarquías de la ciencia y las demostraciones de la necesidad. El prefacio escrito para la primera edición de este libro ya intentaba decirlo: un pensamiento es fuerte por lo que lo divide, fuerte también por lo que le resiste. Ese mismo prefacio terminaba con la afirmación de la regla de conducta a la cual mi libro había querido obedecer: "no tomar por imbéciles a aquellos a quienes le hablaba, sean colocadores de parquet o profesores de universidad". Hoy no veo nada para añadir.

París, diciembre de 2006

La mentira de Platón

> Entonces Critias prosiguió: a quienes tendrás que abandonar, Sócrates, es a los zapateros, los carpinteros y los herreros. Ya que creo que los desgastaste por completo de tanto perforarles los tímpanos.
>
> Entonces, dice Sócrates, ¿será que tengo también que abandonar lo que les sigue: la justicia, la piedad y todos los otros temas del mismo género?
>
> Xénofon, *Memorables*, I, II, 37

El orden de la ciudad

Al principio, habría cuatro personas. Cinco tal vez. Más o menos tantas como necesidades del cuerpo. Un cultivador para la comida. Un albañil para el alojamiento. Un tejedor para la ropa. Añadamos también a la lista un zapatero y algún trabajador más para proveer las necesidades materiales.

Así se anuncia la república de Platón. Sin divinidad ni leyenda fundadora. Con individuos, necesidades y medios para satisfacerlas. Una obra maestra de economía: con cuatro o cinco trabajadores, Platón no solo funda una ciudad, sino que inventa también una ciencia del porvenir, la sociología. Nuestro siglo XIX le reconocerá el favor.

Su propio siglo lo juzga de otro modo. Su discípulo y crítico Aristóteles lo expresa con pocas palabras: una ciudad no solo es concentración de necesidades y reparto de medios de producción. Hace falta, desde el principio, algo más: la justicia, el poder de lo que es mejor sobre lo que es menos bueno. Hay tareas más o menos nobles, trabajos más o menos degradantes, naturalezas que convienen a algunos y a otros. Hace falta distinguirlos. Aun en una república de cuatro o cinco ciudadanos, uno tiene que representar y hacer respetar aquel bien común que define el fin de la ciudad más allá de la satisfacción de las necesidades. Ahora bien, ¿cómo tal justicia podrá alguna vez salir de la simple reunión de trabajadores igualmente indispensables?[4]

[4] Aristóteles, *Politique*, IV, 1291 a [*Política*. Existen traducciones al castellano].

Tiene que haber un malentendido en alguna parte. O una astucia. Porque la justicia, precisamente, es el tema del diálogo de Platón. Y en pos de definirla construye la sociedad como lente de aumento. Es necesario, entonces, que ya esté presente en esa reunión igualitaria de obreros si no, no advendría jamás. Es nuestra tarea buscarla.

El quinto hombre

Tal vez haya un primer indicio: una leve vacilación en cuanto al número de los iguales. Cuatro o cinco, no se sabe bien. Par o impar, eso debería tener, sin embargo, alguna consecuencia para un filósofo amante de la ciencia de los números. A este mismo filósofo lo veremos más adelante someter los acoplamientos de sus guerreros al número áureo. Pero por ahora parece indiferente a la minuciosidad del censo. En la ciudad de la necesidad, deja vacilando la posibilidad de que haya uno de más.

Tal vez sea una primera respuesta a nuestra pregunta y a la objeción que le hace Aristóteles. No hay uno superior entre los iguales. Pero hay uno que podría ser menos imprescindible que los otros. ¿El quinto hombre cuya función esencial no es demasiado precisa? ¿O ese zapatero? ¿Hace falta realmente un especialista del zapato cuando un solo obrero basta para todas las partes de un edificio? No es gran cosa calzar a un campesino del Ático. El mismo Platón nos lo dice más adelante: durante el verano trabajarán "casi desnudos y descalzos".[5] ¿Hace falta realmente asignar a este oficio una cuarta parte de la fuerza de trabajo primitiva? ¿O bien hace falta pensar que ese zapatero está también allí para *otra cosa*? De hecho, en todos los puntos estratégicos del diálogo, cuando se trate de razonar sobre la división del trabajo, establecer la diferencia de naturalezas y aptitudes, definir la justicia misma, el zapatero aparecerá en la primera línea de la argumentación. Como si hiciera, por lo bajo, un doble trabajo. Como si ese obrero, que no debe juzgar por encima del zapato, tuviera para el filósofo una utilidad que excede ampliamente los productos de su oficio. Unidad marginal y a primera vista paradójica: la de dejar sobrevolar una duda sobre la utilidad de los trabajadores útiles.

---

[5] Platón, *République* II, 372 a. Para este extracto, como para todos los textos citados, usé el texto bilingüe de Éditions les Belles Lettres. Retomé a veces la traducción. Más a menudo la modifiqué. Mi deuda para con los traductores sigue igual. Para la transcripción de las palabras griegas, usé las grafías más cercanas a las lenguas escritas modernas en vez de las que están en uso entre los helenistas: así *technè* y *scholèe* en lugar de *technē* y *skholē* [*República*. Existen traducciones al castellano].

Sin embargo, ese zapatero y sus compadres están aquí para enseñarnos un principio fundamental: se puede hacer tan solo una cosa a la vez. Sería incómodo que el cultivador dejase la labor del campo para dedicarse las tres cuartas partes de su tiempo a arreglar su techo, tejer su ropa o cortar sus zapatos. La división del trabajo se encargará de ello. Asignará exclusivamente un especialista para cada actividad. Y así todo será para mejor: "Se hace más y mejor y más cómodamente cuando cada uno hace solamente una cosa, según su naturaleza, en el momento oportuno y siendo dispensado de lo demás".[6]

Muchas cosas en pocas palabras. Y ante todo una pregunta: se hará más, sin ninguna duda, pero ¿por qué hacer tanto? Aparentemente, estos hombres ya viven bajo economía mercantil. Pero el mercado está muy restringido. Y no hace falta haber leído a Adam Smith para entender que tal división de tareas llevará rápidamente a excedentes imposibles de intercambiar. Y en primer lugar, naturalmente, los zapatos. Con una población y unas necesidades tan restringidas, la división del trabajo es un absurdo. Tal vez no sea "tan cómodo" que el zapatero cultive al mismo tiempo su pedazo de tierra. Pero es sin duda más seguro.

Así razona la economía de Adam Smith. La de Platón es distinta en esto: las necesidades de los primeros societarios no se encuentran restringidas. Son, de entrada, infinitas. Nos lo dijo al principio: esos hombres necesitan muchas cosas. Nos lo dirá más adelante: esos obreros necesitan muchas herramientas. Desde el comienzo, hace falta hacer *más*. Y para eso, el tiempo falta. No es que el obrero tenga que trabajar todo el tiempo. Sino que siempre ha de estar disponible para hacer la labor en el momento oportuno. Es por eso que debe tener tan solo un oficio. Gracias al cielo, una observación llega a tiempo al espíritu de Sócrates. Un hecho de la experiencia: la naturaleza justamente proveyó esa necesidad distribuyendo entre los distintos individuos aptitudes diversas. Estas se adaptarán a las funciones y todo andará a la perfección.

Sin embargo, no será de manera tan clara. El argumento del tiempo no es tan simple. Por cierto, la labor no espera al obrero. Pero lo inverso tampoco. La naturaleza tal vez haya dado al campesino disposiciones exactamente adaptadas para el trabajo en el campo. Pero también dio sus ciclos a los vegetales. También hizo estaciones que rigen de manera desigual el ejercicio de las disposiciones agrícolas. ¿El campesino realmente tiene que pasarse toda la mala estación y los días de mal tiempo esperando el momento oportuno para cultivar su campo? ¿No hay un momento oportuno para cultivar su campo y otro igualmente

6 Ibíd., II, 370 c.

oportuno para tejer su ropa y la de los otros? Es el razonamiento que hará gran parte de los campesinos aun en plena época de la revolución industrial sin que ni la agricultura ni la industria tengan por qué quejarse de ello. Únicamente los salarios. Pero ese es otro asunto.

El filósofo, tan hábil para describir las operaciones de los artesanos en pos de sus comparaciones, ¿será tan ignorante de las condiciones de su ejercicio? Es poco probable. Si finge ignorar que la naturaleza le deja al campesino, como al albañil, suficientes ratos de ocio y que la sociedad hace lo mismo con sus compadres, es porque decidió que aquellos no tenían que tener ese tiempo que las circunstancias les conceden a veces demasiado generosamente. El principio mismo de una *naturaleza social*, que adecua los temperamentos a las funciones, podría ser a costa de este olvido. Detrás de las aparentes paradojas de esa economía, se está jugando otro juego, levemente desfasado. Una armonía se regula según cuatro términos: las necesidades innumerables, el tiempo que falta, los obreros más o menos indispensables y esas aptitudes de las cuales ignoramos cómo se reconocen. Porque estamos de acuerdo en admitir que la naturaleza da a los individuos aptitudes y gustos distintos, que conforma cuerpos apropiados para el trabajo al aire libre y otros para la sombra de los talleres. Pero ¿cómo reconocer una naturaleza de tejedor de una de zapatero si no es por esa ausencia de tiempo que, combinada con la urgencia de los trabajos, no permite jamás a uno encontrarse en el lugar del otro?

Así es como avanza el razonamiento erguido sobre sus dos pies rengos. La diferencia de las naturalezas viene al socorro de la imposibilidad, mal demostrada, de cumplir con dos funciones. Y esa imposibilidad elude a su vez las preguntas planteadas por esa enigmática diferencia de naturaleza que preformaría la división del trabajo. Si esa división, imposible de demostrar en el plano económico, se puede enunciar en la evidencia natural de la utilidad social, es que lo arbitrario de la naturaleza y la convención del orden social intercambian aquí sus poderes. El agente de este intercambio es una noción demasiado trivial para llamar la atención: la noción del tiempo.

Cuestiones de tiempo

El tiempo, dirá Feuerbach, es la categoría favorita del dialéctico porque excluye y subordina allí donde el espacio tolera y coordina. Pero es necesario precisar. El tiempo del cual Platón nos habla no es el de la necesidad física, el tiempo de la generación, del desarrollo y de la muerte. Es esa entidad más ambigua,

semifilosófica, semivulgar, seminatural, semisocial, que define la posibilidad para una tarea o el momento oportuno para que la oferta se encuentre con la demanda. No el tiempo necesario para cumplir la obra (*ergon*), sino el tiempo que autoriza o defiende un pasatiempo (*parergon*) –es decir, el hecho de estar *al lado* de la necesidad de la obra–. No el tiempo que miden los clepsidras, sino el que astriñe unos a la medida y dispensa a los otros de ella: el ocio* (*scholè*) o su ausencia (*ascholia*).

El factor de exclusión es la ausencia de tiempo –o ausencia de ocio: la *ascholia*–. La noción no es propia de Platón. Es un lugar común del razonamiento sobre las relaciones entre el orden laboral y el orden político. De Platón a Jenofonte, de Jenofonte a Aristóteles, la ausencia de ocio se presta a las más contradictorias y desconcertantes argumentaciones. Es imposible, para Jenofonte, que los artesanos participen de la vida política de la ciudad: trabajan siempre en la sombra, sentados cerca del hogar, vida adentro, vida afeminada que no les deja ratos de ocio para otra cosa que para el trabajo y la familia, para los amigos y para la cuidad. Al contrario, los campesinos, de pie, al aire libre y bajo el sol, son los mejores defensores de la ciudad porque tienen –fórmula extraña– no el mayor ocio, sino *la menor ausencia de ocio*.[7]

El mismo criterio en Aristóteles produce la misma elección. Pero el argumento es exactamente el inverso. Los artesanos son efectivamente la ruina de la democracia. Pero por tener demasiado ocio. Se pasan el tiempo merodeando por las calles o en el ágora. Pueden así asistir a todas las asambleas y meterse en todo, a tontas y a locas. En cambio, la democracia de los campesinos será la mejor –la menos mala–. Los campesinos están retenidos en sus campos, la asamblea queda demasiado lejos. No tendrán el ocio necesario para ir y ejercer su poder. Y las cosas serán mucho mejor así. Porque si pudiesen acudir, se comportarían como hombres que carecen del único ocio que vale: el del pensamiento. Hacen la menos peor de las democracias: aquella en la que los demócratas no tienen tiempo para ejercer su poder. Pero en un Estado bien gobernado, no tendrán, por esa misma razón, su lugar.[8]

Así es como el ocio y su ausencia operan en zigzag para llegar en ambos casos al mismo resultado: el artesano no puede ser un buen ciudadano. En este sentido, la originalidad de la *República* de Platón es la de no hacer la pregunta.

* NdT: El término "loisir" en francés tiene a la vez el sentido de ocio y de licencia. A los fines de la expresión narrativa utilizaremos de manera alternativa un concepto u otro según el contexto, pero harán referencia a la palabra "loisir" en ambos casos.

7 Xénophon, *Économique*, IV, 2-3 y VI, 9 [Jenofonte, *Económico*. Existe traducción al castellano].

8 Aristóteles, *Política*, VI, 1319 a.

Aristóteles o Jenofonte, el mismo Platón en las *Leyes*, plantean el problema de forma alternativa: ¿se puede ser ciudadano ejerciendo un oficio? ¿Cuáles son las ocupaciones que califican o descalifican, dan o sacan tiempo para participar de la vida política? En la *República* en cambio, la ciudadanía no es ni un oficio, ni una cualidad; es un estado de cosas: uno pertenece a la *comunidad*. Y esta comunidad solo conoce *ocupaciones* distintas. Aristóteles distingue cuatro tipos de trabajos manuales. Apenas al pasar, Sócrates señala el caso de esa gente que tiene el cuerpo sólido, pero el espíritu decididamente demasiado lento. A pesar de todo, se los admitirá en la comunidad: serán los hombres de carga, los asalariados sin cualificación. Hay naturalezas distintas, pero aparentemente no hay *diferencias de naturaleza*. Los trabajos equivalen entre sí. No hay esclavos.

Un solo principio de exclusión, entonces. La *República* no decreta la imposibilidad de ser zapatero y ciudadano a la vez. Constata solamente que no se puede ser al mismo tiempo zapatero y tejedor. No excluye a nadie por la bajeza de su empleo. Solo establece la imposibilidad de acumular. La *República* conoce solamente un mal, pero es el mal absoluto: que dos cosas estén en una, dos funciones en el mismo lugar, dos cualidades en el mismo ser. Una sola categoría se encuentra *de facto* sin ser empleada: la gente cuya ocupación consiste propiamente en hacer dos cosas a la vez, *los imitadores*.

El orden del banquete

No hay razón alguna para que los imitadores vengan a trastornar el orden de la primera ciudad. No necesita más que tres o cuatro categorías suplementarias para desarrollarse más allá de sus cuatro o cinco pioneros: carpinteros y herreros para confeccionar las herramientas del trabajo; asalariados para los trabajos grandes y, para el intercambio, comerciantes de los dos tipos: pequeños comerciantes para el mercado interno; negociantes para el comercio exterior. Ya que estos necesitan mercaderías para intercambiar con las que son necesarias para satisfacer las necesidades de la comunidad, se acrecentará la cantidad de productores. Con ello se podrá considerar la sociedad como completa y perfecta. Se vivirá felizmente en ella, en plena concordia y piedad. Coronados de mirto y recostados sobre lechos de hojas, los ciudadanos saborearán fraternalmente vino y pasteles de trigo, servidos sobre pajas u hojas bien limpias.

No es un comunismo. Sino más bien una república igualitaria del trabajo. Vegetariana y pacifista, que ajusta su producción según sus necesidades y su

natalidad según sus recursos. Sociedad apolítica de la salud trabajadora, cuyo mito reflorecerá en tiempos de anarquismo y neomalthusianismo.

La salud, vale. ¿Pero la justicia? ¿El ajuste de lo igual y de lo desigual? Sócrates y su interlocutor lo buscan y ya presentimos dónde se jugaría: en la leve desigualdad en sí de esta sociedad del trabajo dividido de manera exacta. La abundancia de necesidades, la vacilación [*flottement*] del número, la policía del tiempo que falta igualmente a todos, pero que podría no faltar a algunos.

En este momento interviene Glaucón, el interlocutor de Sócrates, el hermano de Platón. A sus ojos, esta república de los trabajadores no es sino un Estado de cerdos. Desea, para esos banquetes, otros faustos y ornamentos nuevos: camas y mesas, aliños y golosinas, perfumes y cortesanas…

La función de elevar el nivel de exigencia es una función convenida en los diálogos de Platón: rechazar los adagios del sentido común, los consejos de prudencia, las dietas de vida saludable que propone Sócrates. Un papel que generalmente asume gente de calidad: Calicles el ambicioso, o los familiares de Platón. El primo Critias, el tirano; los hermanos Adimante y Glaucón.

A fin de complacer a este último, Sócrates se despedirá con nostalgia de la ciudad sana. Entramos en la ciudad de los humores y del arte de vivir. La intervención de Glaucón hace visible la lógica subterránea del momento anterior. La justicia solo existe por desajuste de la salud. Ya, entre líneas, estaba operando el juego de las carencias, de los excesos y de las vacilaciones que desequilibraban levemente el equilibrio perfecto de la ciudad sana. La justicia es el hecho de ubicar en su lugar a los sanos y útiles trabajadores.

La ciudad nueva, donde la injusticia y la justicia son posibles y pensables, empieza con los aliños y el protocolo del banquete. ¿Es decir que allí se encuentra el origen de la política: los modos de la mesa del etnólogo, la distinción del sociólogo? Tal vez, pero el banquete es tanto confusión como distinción. En el banquete del poeta Agatón, la embriaguez del hedonista Alcibíades se puede encontrar con el entusiasmo del filósofo Sócrates. En otra parte, los semblantes del discurso conspiran con la realidad de las necesidades, las aspiraciones democráticas con el fausto aristocrático, hasta llegar a ser, en el corazón mismo de la edad moderna, una de las figuras de la subversión política.

Imitadores, cazadores y artesanos

El orden instaurado por el banquete es el orden de la mezcolanza. Si la ciudad empezaba con la clara distribución de los trabajadores útiles, la política empieza

con la muchedumbre abigarrada de inútiles que se mezclan en ella. Toda una masa de "trabajadores" que satisfacen necesidades nuevas: desde los pintores y músicos hasta los pedagogos y las mucamas; desde los actores y *rhapsodes** hasta los peluqueros y cocineros; desde los fabricantes de artículos de lujo hasta los criadores de cerdos y carniceros. ¿No será acaso necesario reconocer en esa muchedumbre mezclada con parásitos, por poco que acepten hacer una sola cosa a la vez, trabajadores tan útiles como los otros? Aún más en la medida en que los primeros se ven obligados, por los manjares, las mesas y las parafernalias del banquete, a mezclar ellos mismos lo superfluo con lo necesario.

Sin embargo, existe, entre estos recién llegados, una división no subrayada, pero fácil de reconocer. Lo superfluo se divide entre dos géneros que pueden llegar a superponerse sin por eso dejar de ser distintos: la simple producción del lujo y la producción de imágenes. Dos tipos de artes que, por otra parte, Platón detalla: artes de adquisición y artes de imitación. Los nuevos trabajadores de la ciudad se dividen en dos grupos: los hombres de la adquisición, los cazadores que proveen a las necesidades de lo superfluo en tanto superfluo; los imitadores que introducen en el reino de lo superfluo una producción de un género muy particular: la que reproduce y falsifica la imagen de lo necesario.

Estamos ahora en condiciones de ver llegar la injusticia. No del lado del que se la esperaba. No es el lujo lo que corrompe la ciudad. Bastante poco importa que los carpinteros ornamenten las camas del banquete en lugar de tallar herramientas o que el herrero haga de cincelador. Es cierto que el gusto por el lujo, junto con la escasez, lleva a la invasión y la guerra. Pero justamente la blandura encuentra ahí su antídoto. La guerra es un oficio. Solo hará falta formar a los guerreros para que hagan una y solo una cosa: para que, en cuanto buenos perros guardianes, muerdan al enemigo y solo a él. La gimnasia y la música les servirán para ello: ser duros con el adversario y apacibles con la ciudad.

Pero ahí irrumpen los imitadores. Justamente, entienden de música. Con la lira de los poetas, ablandan el corazón de los futuros guerreros, con sus fábulas sobre dioses violentos y engañosos, introducen desmesura. Y por detrás de la invitación a imitar las malas acciones, está el principio mismo del mal: la invitación a imitar en general; el poder de lo doble, del que representa cualquier cosa, cualquier persona. Es en vano que Sócrates finja protegerse de esto queriendo ver ahí una vez más la división del trabajo: la naturaleza del hombre "cotiza en tan pequeña moneda" que no se puede imitar más de una cosa a la

* NdT: Se refiere al intérprete profesional de la poesía épica.

vez.[9] Lamentablemente, las nuevas máquinas del teatro se encuentran para desmentir ese optimismo bello. En el escenario, frente a un público que ya no es el de los guerreros, sino el de los artesanos, esas máquinas despedazan el bello principio, la funcionalidad del trabajo dividido. Producen la creación entera. Exceso mucho más peligroso aún que el del lujo: el de añadir a la división del trabajo las especialidades novedosas. Y solo corrompe a aquellos que tienen los recursos. El arte del imitador total, en cambio, se ofrece a todos los miembros de la sociedad para cuestionar su simplicidad, es decir, su adhesión a su función.

Juego cruzado: a través de la relación del cazador supremo con el imitador, la simplicidad del artesano va a adquirir nuevas significaciones. Frente al imitador, en primer lugar se le atribuiría, de buena gana, el papel positivo de un contraejemplo. El artesano muestra lo que tiene que hacer el simple hombre de arte para ubicarse en su lugar. Él es quien hace hacer los objetos de los cuales el pintor produce una copia inconsistente. Herrero o talabartero, se pone al servicio del caballero para hacer el bocado y la rienda de su caballo. Somete su saber técnico a la ciencia guerrera de los fines. Carpintero, fabrica camas tomando como modelo una idea de cama. No la Idea de la cama, o la Cama real de la cual solo Dios es el autor. Los usuarios no exigen tanto. Basta con que su saber hacer sea guiado por una idea ordenada según el fin del objeto.

El pintor no sabe nada de todo esto: ni equitación, ni talabartería, ni carpintería. De la técnica del artesano solo saca lo que le es necesario para imitar la apariencia de sus objetos. Hará camas, sillas y bocados sin conocer nada de ello. Y con su envión, cruzará la barrera que separa la obra de arte de la obra de la naturaleza. Hará caballos, caballeros e incluso –solo Dios sabe para qué– zapateros y carpinteros. Imitará a Dios. Pintará tanto plantas como animales, la tierra como el cielo, el Olimpo como el Hades. Y arriba del escenario de teatro, el imitador mezclará todo en una cacofonía: la obra de la naturaleza y la de los artesanos; trueno, viento y granizo; ejes, poleas, flautas y trompetas; perros, ovejas y pájaros.[10]

Frente a este falseador, se podrá, desde más de un punto de vista, proponer al guerrero la imagen del artesano: el hombre que tiene un saber hacer dedicado a los otros. Pero también el hombre detentor de la virtud propia de la ciudad primera: la salud. Le enseñará al guerrero a prescindir de las enfermedades y de las medicinas del ocio. Ya que en un Estado bien constituido, cada uno tiene una tarea que nadie puede cumplir en su lugar. Nadie tiene el "ocio de

9 Platón, *República*, III, 395 b.
10 Ibíd., III, 397 a. Sobre todo lo anterior, ver *República*, X, 595 c - 602 b.

pasarse la vida enfermo y que se ocupen de curarlo". Pero, en nuestra ciudad mal hecha, solo el artesano puede otorgar verificación de este principio. Cuando un carpintero se enferma, pide al médico "una poción que lo haga vomitar o evacuar su mal por abajo, o sino una cauterización o una incisión que lo libere de ello". Porque "no tiene tiempo (*scholè*) de estar enfermo y no saca ningún provecho de vivir así, el espíritu preocupado por su enfermedad, descuidando el trabajo que tiene que hacer".[11] De esa virtud de la necesidad, los guerreros podrán aprender la necesidad de la virtud, del pleno empleo del tiempo.

Obrero, maestro de una virtud que no le está permitido [*loisible*]* elegir. Lejos está aquella lección de ser olvidada. Ornamenta todavía hoy en día el frontispicio de todas nuestras capillas. Sin embargo, los artesanos también tienen virtudes no tan limitadas para ofrecerles a los defensores de la ciudad. En efecto, para formarlos en el arte del combate, un modelo se impone: el aprendizaje sobre la marcha de los oficios, la anticipación de los gestos y de las disciplinas del oficio. Así es como los hijos de los alfareros aprenden su oficio, así es también como los guerreros de elite aprenderán el suyo.[12] Y los candidatos a magistrados políticos –Alcibíades, por ejemplo, o Calicles– harían bien en seguir los mismos pasos.

La cualificación profesional: jugadores de tabas y buscarroñas

Si bien los guerreros tienen que ejercitarse de la manera en que lo hacen los artesanos, queda excluido, en cambio, que los artesanos tengan que buscar modelo alguno del lado de los guerreros. El zapatero no puede ser guerrero. En algún sentido, ni siquiera hace falta demostrarlo. Si la guerra es una ocupación específica, es asunto de profesionales. El zapatero no alzará las armas por la misma razón que lo tiene alejado de la lanzadera, de la construcción o del arado, en pos de que la zapatería se ejerza según las reglas del arte. Pero el tiempo marca una leve inflexión. Ya no es solo la virtualidad del ocio o del momento oportuno, del *kairos*, o de la *scholè*. Ahora es más fuertemente el tiempo pleno de la formación profesional. No basta con hacer muchos zapatos, hace falta hacer zapatos bellos. Y el aprendizaje, que hace a la perfección del artesano, es en verdad infinito. Es por eso que hizo falta atribuir a cada uno una sola profe-

[11] Ibíd., III, 406 c-d.

* NdT: El autor utiliza aquí *loisible*, que significa "permitido", pero que se forma a partir de la palabra "ocio" [loisir].

[12] Ibíd., IV, 446 e - 447 a.

sión: "aquella para la cual la naturaleza lo hizo y sobre la cual tiene que trabajar toda su vida, excluyendo otras, sin dejar pasar ningún momento oportuno, para hacer una artesanía bella".[13] ¿Cómo, una zapatería tan exigente, le daría respiro suficiente para aprender las armas "cuando no se puede siquiera llegar a ser un buen jugador de chaquete [*tric-trac*] o de tabas si uno no lo práctica exclusivamente desde la infancia, sino solo como un pasatiempo?".[14]

El argumento se modifica. Si el zapatero no puede ser un buen guerrero, es ante todo porque no puede ser un buen jugador de tabas. El argumento no está tan desplazado como parecería. Porque el jugador de tabas comparte con el guerrero un mismo privilegio, negado por igual al carpintero y al zapatero: ser un hijo de lo superfluo. Nos recuerda que el guerrero llegó a ser necesario solo por el gusto del lujo y de la caza. Nos muestra, al mismo tiempo, la lógica del desarrollo. Fue necesaria esta caza de lo superfluo, esta transgresión del principio de solo ocuparse de su propio asunto para que nazcan en la ciudad "asuntos" más importantes que otros: para que la justicia llegue a ser posible en cuanto jerarquía de las funciones y de las virtudes. La superficialidad del jugador responde a la equívoca necesidad del quinto hombre y a darle sentido a su pleno empleo de zapatero. Ahora, el zapatero es ante todo el que *no puede* ser guerrero. El gesto del jugador de tabas dio vuelta la baraja. La división del trabajo ya no puede ser la clara relación de la utilidad respecto a la profesionalidad. La necesidad igualitaria de que cada uno haga "su propio asunto" viró hacia una jerarquía que no puede ser sino la de las *naturalezas*. Es lo que el jugador de chaquete viene a recordar aquí, como también lo hace en el *Político*: la repartición funcional de las *aptitudes* es también una distribución de *talentos* con valores desiguales. ¿Cómo la masa podría gobernar los asuntos comunes si de sus rangos salen tan pocos campeones de chaquete?[15]

A través de los juegos del tiempo y de la calidad, lo que está en cuestión es ahora la relación de la justicia con la naturaleza. Esta "conformidad con la naturaleza" es lo que hay que examinar. Primero, la encontramos en tanto enigma: ¿cómo era posible reconocerla? Ahora hace falta tomar las cosas al revés. En el mundo de lo superfluo, las naturalezas se pueden reconocer y jerarquizar. El orden de las ocupaciones necesarias y de las técnicas adecuadas no puede nunca, por sí mismo, crear rangos. En la ciudad democrática del honesto sofista Protágoras, los oficios pertenecen a especialistas y la virtud del

[13] Ibíd., II, 374 c-d.

[14] Ibíd.

[15] Aristóteles, *Política*, 292 e.

bien común a la asamblea de todos los ciudadanos. Y la retórica igualitaria no dejará de recalcar: el herrero es tan imprescindible para el guerrero como el guerrero para el herrero. La utilidad no se presta, de hecho, sino a superioridades ambiguas. Lo general salva a la ciudad. Resta saber si vale la pena que la salven. El soldado vencedor es, tal vez, como ese marino diestro que trajo a salvo, en el medio de tormentas, a hombres a los que hubiera sido sin duda mejor abandonar a la justicia de los mares.[16] La elevación del guerrero necesita de otro principio que solo los filósofos conocen. La guerra tiene "algo sublime", dirá el más hogareño entre todos.[17] ¿Es que el puro pensamiento encuentra mejor su imagen en el hierro que raja o en la llama que purifica? No, justamente. El método se declara insensible a la dignidad social de sus modelos: "No admite de ninguna manera que el arte del estratega sea una ilustración del arte de la caza más brillante que el arte del matador de piojos, y solo encuentra en el primero, a menudo, mayor ampulosidad".[18] La superioridad no se encuentra en el arte de la guerra, sino en la naturaleza del guerrero. Sin embargo, esta última es homónima de la enfermedad: el guerrero es el hombre del *humor*, de la inflamación. Su superioridad primera sobre el artesano o el buscarroña es la del humor sobre la salud.

He aquí donde hay que empezar. El guerrero es quien *podría hacer otra cosa*: morder al amigo. Es el hombre que requiere una educación especial. Esa sabia dosificación de gimnasia y música que el magistrado educador no podrá asegurar si no es filósofo. La superioridad del guerrero no se encuentra en su ocupación, sino en su naturaleza *en cuanto* la formación de esa naturaleza es la tarea en sí misma, la obra maestra del filósofo rey. La virtud del guerrero también es hacer necesario al filósofo.

El filósofo en el taller

Entre el filósofo que forma al guerrero y el artesano que le provee modelos de aprendizaje se establece otra relación cruzada. Una relación trunca. El filósofo también es hijo del lujo. Se encuentra al final del hilo que tiró Glaucón con su intervención, en la cumbre de la nueva necesidad guiada por el exceso. Para cuidar a los guardianes de la ciudad inflamada, hace falta una nueva función:

[16] Platón, *Gorgias*, 312 a-b [*Gorgias*. Existe traducción al castellano].
[17] Immanuel Kant, *Critique du jugement*, trad. Gibelin, Vrin, 1951, p. 90 [*Crítica del juicio*. Existe traducción al castellano].
[18] Platón, *Sophiste*, 227, a-c ["Sofista". Existe traducción al castellano].

la de los gobernadores. Y una naturaleza propia para optimizar el ejercicio de la función: la de los filósofos.

La de los *verdaderos* filósofos, por supuesto: de los criadores de rebaño y no de los cazadores de ganado o de recompensas; trabajadores de la verdad y no artesanos de la apariencia. Para diferenciarse de sus imitadores –retóricos o sofistas, falsos políticos o sabios falsos– tendrán ellos también que aprender de los verdaderos hombres del arte. Se referirán constantemente a los gestos expertos y los resultados verificables de la práctica artesanal. Rey tejedor del *Político* quien, por no ser pastor divino, se aplica a trenzar armoniosamente los hilos desiguales y diversamente coloreados de los temperamentos que deben formar el tejido social; filósofo guardián del libro IV de la *República*, que prepara las almas a instruir de la misma manera en que los tintoreros aprestan los tejidos que deben recibir tinta indeleble; del *Sofista* dialéctico, que no vacila en detenerse para definir la purificación filosófica en las operaciones de los cardadores, de los curtidores o de los bataneros. Puesto que "el método dialéctico no hace menos aprecio del arte de purificar con la esponja o con el brebaje, según nos procure una purificación más mezquina o más importante. Pero para alcanzar discernimiento, este se esfuerza en observar en todas las artes los parentescos y las desemejanzas, estimándolas todas por igual desde este punto de vista".[19]

Pero la familiaridad del dialéctico con los obreros textiles cumple una función bien precisa: hacerles reconocer que, en el oficio del tejedor, la trama de los gobernados no tiene la misma importancia que la cadena de gobernantes. No es casualidad el hecho de que, entre las artes fundamentales, haya elegido la del tejedor y de sus ayudantes: arte del trenzar que combina los hilos del orden social, o de la tintura que da su color justo al alma de los guerreros. Pero más aún; arte de la distinción, de la separación, de la selección. Si el filósofo pone el texto de todo discurso a prueba del cepillo del cardador o de la cuba del batanero, es también para apartar la purificación del pensamiento de todas las separaciones y desengrases de los oficios. Sin duda, le importa poco en materia de purificación saber cuál es el nombre de más linda apariencia. Pero es que le basta con separar lo que purifica el alma de lo que limpia todo lo demás, separar la justicia de la higiene: "definir la purificación propia del pensamiento distinguiéndola de los otros es ahora su empresa, si por lo menos entendemos lo que exige".[20]

La comparación de las prácticas solo interviene, entonces, para resaltar el carácter incomparable de las naturalezas. Y la prueba de la verdad, la piedra

19 Ibíd., 227 a-b.
20 Ibíd., 227 c.

de toque que provee el trabajo artesanal cumple, en principio, este oficio. A primera vista, el zapatero y el batanero son los auxiliares del filósofo en su caza de los semblantes del discurso poético, retórico o sofístico. Basta con traducir sus propuestas en términos de zapatería para pinchar la ampulosidad. Calicles pretende que los mejores y los más fuertes deben tener más que los otros. ¿Habrá de entender que los zapateros tendrán más zapatos y zapatos más anchos que sus clientes inexpertos? Lo ridículo de la aplicación basta para mostrar que las palabras del retórico –"los mejores", "los más fuertes", "tener más"– no son sino semblantes de ideas. Sin embargo, Calicles no se equivoca al indignarse y pedir que se comparen cosas comparables en lugar de mezclar la zapatería y la filosofía[21] puesto que la comparación no deja de presuponer lo que pretende demostrar. No supone el parentesco entre todas las *artes*, sino para mejor afirmar la separación entre lo que atañe a las artes y lo que escapa a su técnica: el criadero filosófico. Por las necesidades de la causa, el filósofo le da al artesano una positividad doblemente ilusoria. Por una parte, la prueba de la verdad es siempre una prueba por el ridículo, un estigma de bajeza. Al denunciar al pintor o al sofista, el artesano se hunde en la "positividad" de un cazador de piojos. Y lo hace para mostrar a Calicles que, a fin de cuentas, su gran pensamiento aristocrático no es sino una filosofía de la astucia, un pensamiento de zapatero. Pero, al denunciar a los imitadores, también es la técnica que en general el filósofo denuncia. El mayor agravio del pintor no es hacer lo falso frente a lo que el artesano hace de verdad. Utiliza una técnica artesanal para *falsificar* la obra divina que siempre es obra viva y, por ende, única. Dios no trabaja en serie. Y el filósofo hace lo mismo. Por el ridículo de las comparaciones zapateras, denuncia el discurso sofístico en tanto discurso *fabricado*, falsificación del discurso vivo de su ciencia.

Al denunciar a los imitadores, el "buen" artesano queda remitido a la verdad de su propia técnica. Dejada por sí sola, separada de la ciencia de los fines que le es exterior, toda técnica es una simple falsificación. La oposición del demiurgo útil y el imitador es ilusoria. Toda técnica es ignorancia de su propio fin, poder de cualquier cosa, falsificación, mentira. La obra del poeta, del pintor y del retórico radicaliza esa virtualidad en la producción deliberada de apariencias. Si el artesano le puede ser opuesto, no es en cuanto técnico de lo útil, es únicamente en cuanto monotécnico, productor de una cosa y de solo una.

La especialización del artesano es ahora eso: la simple prohibición de hacer otra cosa. Toda técnica conlleva la capacidad de hacer otra cosa. Esta falsificación

[21] Platón, *Gorgias*, 490 e - 491 b.

"politécnica", inherente a la técnica, tiene que ser permanentemente redimida por la regla *social*: es artesano-fabricador aquel que tiene prohibido el juego, la mentira, la apariencia. Pintor o sofista no son falsos artesanos. Son artesanos que transgreden la regla que fija su estatuto.

Ya no es cuestión aquí de falta de tiempo o de formación profesional continua. La división del trabajo se podría ahora expresar bajo la forma de un principio del todo indiferente a las contingencias de la producción: el artesano es el técnico que no tiene derecho a la mentira. Platón nos lo dice citando dos versos de Homero: "Si el jefe sorprende mintiendo en la ciudad

Uno de los que pertenecen a la clase de los artesanos,
Aunque sea médico, adivino o carpintero

lo castigará como agente de una práctica perniciosa y que lleva a pique a la nave del Estado".[22]

Los tres metales: la mentira de la naturaleza

No es que la mentira sea un mal en sí mismo, como tampoco lo es el lujo o el juego. Es que tiene que ser reservada. En la ciudad en la que se introdujo lo superfluo, la jerarquía sobreviene primero como saber y reglamentación del simulacro. La ciencia del orden es ciencia de la mentira. Supone que el orden del simulacro sea radicalmente separado del orden de la técnica. Hace falta postular la absoluta simplicidad de los artesanos, su carencia de ocio y el perfeccionamiento infinito de su oficio para conjurar la amenaza prometeana: no que los trabajadores devengan o pretendan devenir dioses, sino que hagan funcionar una ciudad del trabajo productivo que sea al mismo tiempo una ciudad del artificio absoluto; una ciudad que produce sus discursos como sus herramientas; una democracia, para decirlo en una palabra o, lo que es lo mismo para Platón, una tecnocracia: son equivalentes el poder de la gente de oficio y el poder del pueblo.

Lo superfluo del lujo, de la guerra y de la filosofía previene este peligro: contiene el exceso latente en la supuesta simplicidad técnica. Contra la conjuración virtual del trabajo útil y de la mentira técnica, la justicia supone otra alianza, otra aleación: la de la absoluta simplicidad de la naturaleza y el arbitrario declarado de la mentira. Más exactamente, un ingeniero de almas.

Platón, *República*, III, 389 d.

Su oficio es, en primer lugar, responder al enigma de la naturaleza. Este se desplazó cuando entró en escena el guerrero. Más allá de la división de las tareas, el guerrero está allí para ejemplificar la diferencia de naturaleza que desvaloriza al artesano. Esta diferencia, sin embargo, no la establece sino la selección que hace la naturaleza. La diferencia de naturaleza no es ni lo irracional ante lo cual pararía el pensamiento, ni la "ideología" en la que se disimularía la historia de la represión social. No hay, precisamente, nada disimulado. Platón lo dice abiertamente: la naturaleza debe ser objeto de decreto para convertirse en objeto de educación. Es la presuposición que se da el seleccionador-criador de almas para empezar su trabajo de formación de naturalezas. La naturaleza es *una historia* declarada como tal. Único conocedor de la relación de los medios adecuados con los fines deseables, el ingeniero de almas es el único que puede y sabe mentir: la buena mentira, o la mentira suficiente para instituir un orden al amparo de la verdadera mentira, la ignorancia técnica de los principios y de los fines.

El ingeniero de las almas instaurará entonces la mentira necesaria y suficiente; el axioma, de alguna manera, el principio imposible de demostrar que se parece al fin de su obra: la naturaleza. A través de una contratécnica, encontrará el medio (*méchanè*) para hacer creer a la ciudad una noble mentira; es decir, una mentira sobre la nobleza, una genealogía al modo de los poetas: historia "feniciana" que habría ocurrido en otra parte, mucho tiempo atrás, y que no exige ser justificada, sino solo narrada; ni siquiera creída, sino solo aceptada. Historia de hombres a quienes podríamos persuadir de que la educación que recibieron no fue más que un sueño; que emergieron, en realidad, de la tierra ya armados para sus funciones respectivas, el mito o la mentira de los tres metales: "Todos ustedes que están en la ciudad son hermanos, les diremos en nuestra historia, pero el Dios que los plasmó mezcló oro en la composición de quienes son aptos para el mando y que son también los más preciosos. A la de los defensores, la mezcló con plata; mientras que el hierro y el bronce son para los labradores y otros artesanos".[23]

Las dos monedas: el comunismo al poder

El tema de los tres órdenes, las razas de oro, de plata y de bronce, se sabe que Platón no lo inventó. No son, entonces, las particularidades que les son atribuidas lo que nos tiene que interesar.

[23] Ibíd., III, 415 a.

El mito no es, en primer lugar, exactamente antiigualitario. No quiere consagrar un orden inmemorial. El filósofo formador es, a su manera, igualitario. Una vez que la máquina educativa marcha, se tendrá que hacer cargo de los desclasamientos y de los reclasamientos [*reclassements*]* necesarios a cada generación. Los ciudadanos hermanos de cada categoría tendrán hijos, la mayor parte del tiempo, a su semejanza. Pero puede pasar que los guerreros o los mismos educadores tengan hijos con alma de hierro. Estos tendrán que ser rebajados sin piedad a la clase de labradores o artesanos. Y, a la inversa, habrá que elevar a la clase de guerreros o guardianes a los hijos de labradores o artesanos que mostraran oro o plata en su alma. El mito es el de la educación más que el de la jerarquía. ¿Una meritocracia, entonces? Sin embargo, su aplicación corre el riesgo de plantear algunos problemas. Puesto que se ve bien cómo el aprendiz guerrero revelará un alma de zapatero. Pero se ve mal dónde y cómo el aprendiz zapatero tendrá el ocio para que se note su alma de guerrero o de guardián. Aparentemente, no está previsto mandar a la escuela a los hijos de las clases laboriosas. El igualitarismo corre el riesgo de funcionar únicamente en el sentido del desclasamiento. Se trata sobre todo de impedir que el hierro y el bronce corrompan la elite de la ciudad.

Regla antioligarca más que antipopular. Se trata, sobre todo, de separar el oro del poder, el metal de los intercambios. Los trabajadores enriquecidos no deben poder convertir su capital en poder. Y los guardianes y los guerreros no deben poder hacer plata con su función. Como siempre, la relación es cruzada. Se habla a los guardianes. Hay que preservarlos de las seducciones de la riqueza. Hace falta pagarles en una moneda simbólica, lo suficientemente rara para desviarles la mirada del dinero en metálico, persuadirlos de dejar a los hombres de hierro y de bronce las ventajas mezquinas de la propiedad. En síntesis, el mito tiene como principal función forzar a los magistrados y a los guerreros a admitir el principio de no propiedad de los bienes, lo único que podrá impedir la corrupción del Estado. Entonces, se les dirá "que para oro y plata, siempre tendrán en su alma el metal divino que les viene de los dioses y no necesitan el de los hombres y que es impiadoso manchar la posesión de oro divino aleándola con la posesión de oro mortal".[24]

No deberán pues ni siquiera tener en sus manos el oro o la plata, ni tampoco entrar en una casa donde se los encuentre, ni llevarlos en su vestimenta, ni beber

* NdT: literalmente quiere decir "reclasificaciones". Preferimos mantener el neologismo "reclasamiento".

[24] Ibíd., 416 e - 417 a.

en copas hechas con esos metales. Pero hay que entender bien la prohibición. Puesto que lo que amenaza es menos el ablandamiento dorado del lujo que la austeridad del bronce de la economía. "Apenas tendrán una tierra propia, casas y dinero, se volverán ecónomos y labradores en lugar de guardianes; se convertirán en déspotas y enemigos del resto de la ciudad en lugar de defenderla, sujetos y objetos de odio, culpables y víctimas de maquinaciones…".[25]

Jerarquía compleja de los metales preciosos y viles, de las realidades y de los símbolos, de la posesión y del desenlace. El filósofo no dice *aquí* que la ocupación de brazos obreros es demasiado vil para formar un alma ciudadana. Solo dice que la posesión de bienes explotables es incompatible con la defensa de la ciudad. Es al oligarca, al capitalista a quien apunta la prohibición más que al trabajador manual: por ejemplo, el herrero que, al margen de su oficio, saca beneficios de una pequeña empresa de carpintería.[26]

Pero el *distinguo* constituye la vuelta más maliciosa. Nos lo deja entender así: lo propio de las almas de hierro es solo pensar en la plata, en la plata contante y sonante exclusiva de todos los honores simbólicos. El oligarca no es un caballero de industria, "es ahorrista y trabajador, solo satisface sus necesidades estrictamente necesarias, no se concede ningún gasto y convierte en vanas todas las otras necesidades".[27] El oligarca es el buen obrero, el trabajador modelo para quien la edad moderna creará las cajas de ahorro. Y en eso es despreciable: no por ser el hombre del *cuerpo* trabajador, en oposición al ocio del alma, sino por ser el hombre de los bienes materiales, de las mercancías, cuyo oficio no puede ser otro que el del egoísmo y el de la guerra de todos contra todos. Excluido del ocio y de la apariencia, dedicado a fabricar sin tregua mercancías, el obrero está, en suma, condenado a los privilegios vergonzosos de la economía, de la acumulación y de la riqueza. Es siempre un capitalista en potencia, y es por eso que el filósofo lo puede estigmatizar reservando a las almas bien nacidas la moneda simbólica del honor y del poder ligada a la no posesión de los jefes.

Decir que el obrero no puede ser guardián o guerrero solo es decir, en suma, que no es digno de ser comunista. Su indignidad se debe a que siempre tiene una propiedad. El trabajo en sí es propiedad, el oficio es discordia. Los obreros comunistas de nuestro siglo XIX, en pos de realizar la ciudad de los trabajadores iguales, lo experimentarán, más o menos ingenua o perversamente según los casos: el comunismo es un sistema que solo fue pensado para la elite de los

25 Ibíd., 417 a-b.

26 Platón, *Lois*, 846 d [*Las leyes o de la legislación.* Existe traducción al castellano].

27 Platón, *República*, VIII, 554 a.

guardianes de la ciudad. Trabajo y comunidad son estrictamente antagónicos. El comunismo no es la fraternidad de la sociedad sin clase, es la disciplina de una dominación de clase idealmente sustraída a la lógica del trabajo y de la propiedad. La cuadratura del círculo filosófico es, en el fondo, simple de formular: para que la ciudad esté bien organizada, hace falta –y basta con– que el poder de los dominantes sobre los dominados sea el poder de los comunistas sobre los capitalistas. El huevo de Colón de la ciudad justa: obreros, soldados y filósofos del comunismo aún no salieron de él.

Otro banquete, otra mentira

Sin embargo, no tengamos demasiada lástima por esos obreros condenados al trabajo sin ocio. Por sobre sus incomparables guardianes, podría ser que hayan ganado el privilegio de cierto derecho a la pereza ya que es necesario ahora admitir este estado de los hechos: existen funciones más indispensables y cualificaciones más serias que otras. Los guardianes serán quienes tendrán que pagar el precio de su elevación. Seguramente, su vida será pobre en términos de goces dorados. No obstante, están menos destinados que ningún otro a una felicidad individual que no es el propósito de la ciudad feliz. "Podríamos del mismo modo arropar a los labradores con vestidos hasta el piso, ceñidos de oro y permitirles que solo trabajaran la tierra para su propio placer; y acostar, también, a nuestros alfareros sobre camas, hacerles beber en ronda y banquetear frente al fuego, que dejen de lado sus tornos con la libertad de trabajar cuando les dé la gana [...], pero guárdate de comprometernos en eso; puesto que si te escucháramos, el labrador no sería más labrador, ni el alfarero, alfarero y, no quedando nadie en su condición, no habría más Estado".[28]

El peligro está bien delimitado. Tiene más de disfraz que de pereza. El Estado no necesita tantas alfarerías. Solo necesita reconocer a los alfareros. Y cómo reconocerlos si no están junto a su torno. Pero tal vez solo bastaría, para el buen orden, que finjan estar ahí. El peligro no es la disminución de la producción, sino la carencia de identidad. Pues bien, si todas las producciones valen igual, no así las identidades. Con lo que sigue se aclara: el asunto es serio para los guardianes. "Puesto que, el hecho de que zapateros se pongan a trabajar mal, que se estropeen y pretendan ser lo que no son, no tiene mayor incidencia para

[28] Ibíd., IV, 420 e - 421 a.

la ciudad; pero que los guardianes de la ley y de la ciudad no lo sean, sino en apariencia, ves muy bien cómo arruinan de arriba para abajo todo el Estado".[29]

Con el derecho a la pereza, el artesano reconquistó cierto derecho a la mentira. A una mentira. No a cualquier mentira. Simplemente la que atañe a la especialidad que define por sí sola su ser. El zapatero no tiene que ser realmente otra cosa que zapatero. Pero no tiene que serlo verdaderamente.

Ya veníamos sospechando cierta exageración. ¿Hacían verdaderamente falta tantos zapatos? ¿Y tanto tiempo para aprender a hacerlos? Ahora lo sabemos: un zapatero no es alguien que hace buenos zapatos. Es alguien que *no se ofrece para otra cosa* que para zapatero. E incluso, la ignorancia de su oficio tal vez sea más propia que la maestría para garantizar esa *monotecnia* que solo hace a la virtud del artesano. La pereza y la incompetencia son las disposiciones más propias para asegurar la única cosa importante: que el artesano haga una sola cosa, la que le sirve de pancarta para que lo ubique en su lugar. Ya que el que es experto para cortar sus zapatos podría también serlo para tejer su abrigo, trenzar su cinto o cincelar su anillo. ¿Y por qué no se haría también fabricante de discurso y vendedor de sabiduría? Pues, este personaje existe. Es Hipias, el sofista. Lo vimos llegar a Olimpia sin nada a cuestas que no fuera hecho por sus propias manos. Y también va llevando consigo sus poemas, sus epopeyas, sus tragedias y ditirambos, tanto como su ciencia relativa a lo bello y a lo verdadero, a la música, a la gramática o a la mnemotecnia. Antes que la ciudad, es tal vez el filósofo quien debe ser protegido de este hombre del hábil arte de llevar hacia cualquier materia las maneras de hacer y de pensar del zapatero.[30]

¡Qué Dios guarde de los demasiado hábiles artesanos al filósofo! Hay que limitar, en todo, las pretensiones a la perfección de todo lo que es arte de hacer. Y también hay que poner la filosofía fuera o por encima de todo arte. El *Protágoras* expone bien el problema. Si la virtud se enseña como se enseña la zapatería, los zapateros son reyes en la ciudad y los filósofos inútiles. Los derechos de la virtud filosófica pasan por su estricta separación de la virtud zapatera, pero también por la separación de esta última de la calidad de los zapatos.

Es por eso que la prueba de la verdad artesanal se puede ocasionalmente revertir. ¿Los artesanos acaso no se equivocan en materia de arte?, preguntaba Sócrates a Trasimanco. No, contestaba Trasimanco, porque son justamente artesanos solo por sus competencias. Un zapatero que no sabe hacer zapatos

---

29 Ibíd., IV, 434 a.

30 Platón, *Hippias mineur*, 368 b-d [*Hipias menor*. Existe traducción al castellano].

no prueba nada en contra del arte. Solamente prueba que *no es* zapatero. Solo merece el nombre quien puede practicar la cosa.

Respuesta de sentido común. Pero es justamente esa suerte de sentido común que se debe rechazar para arruinar toda pretensión de los hombres de arte. Es simplemente zapatero quien se prohibe toda otra actividad que no sea la zapatería. A partir de ahí, el filósofo podrá jugar un doble juego: razonar sobre su competencia de especialista o sobre su incompetencia que verifica el sinsentido de todas las especialidades.

La virtud del artesano

Aquí también la cuadratura del círculo es simple: hace falta para el artesano una virtud que no sea una. Es preciso que cada categoría tenga una virtud propia para que la ciudad esté constituida y que la justicia esté allí definida. El artesano también tiene que tener su virtud. Pero no puede ser la del arte. Arte y naturaleza son antinómicos. Un artesano no estará jamás en su lugar si es el arte el que lo define. Le hace falta encontrar una virtud *propia* que sea en realidad *extranjera*, una positividad que sea un simulacro.

Una vez más, Aristóteles enuncia el problema sin sonrojarse. Recusa la idea de una división de las tareas meramente funcional. La diferencia de las funciones y de las naturalezas es, para él, primera. Están así condenados por naturaleza a la esclavitud todos aquellos que no tienen nada mejor para ofrecernos que el uso bruto de su cuerpo. Una pregunta despunta entonces a todas luces: ¿cómo definir la virtud del inferior, en general, y la del artesano, en particular? La desigualdad de las virtudes funda la jerarquía, pero hace también su ejercicio azaroso. Para que la virtud del mando encuentre cómo aplicarse, es necesario que la obediencia sea, también, una virtud y no una simple relación de dependencia. Sin embargo, el ejecutante debe tener apenas la virtud necesaria para obedecer ejecutando su tarea. De tener más, pondría en peligro la jerarquía de las naturalezas.

¿Cómo realizar este equilibrio? Para el esclavo, el asunto no es demasiado difícil. Le incumbe al maestro formar, en su siervo, la poca virtud necesaria para cumplir concienzudamente los trabajos serviles. Pero el "libre" artesano plantea un problema de índole muy distinta. No es un hombre libre que participa de la virtud de la ciudad. No es un esclavo que tiene virtudes en la buena administración de la economía doméstica. Falso hombre libre y esclavo *part-time*, no pertenece ni a su oficio ni al que le da trabajo. No puede sacar su virtud ni

de lo propio ni de una relación de pertenencia.[31] Pero quien no tiene virtud no tiene naturaleza. El artesano no solo es un ser vil al que hay que apartar del gobierno de la ciudad. Es, propiamente dicho, un ser imposible, una naturaleza impensable. El libre obrero de la economía mercantil es un ser desnaturalizado, un accidente de la historia. Ni incluido ni excluido, este híbrido es para la ciudad una perturbación irremisible. Y la indignidad de la *crematística*, es decir, de la economía política en cuanto tal, no solo está ligada al tráfico de la plata, sino también a la promoción de este ser híbrido, desprovisto por igual de la virtud económica y de la virtud política.[32]

Platón, a este impensable artesano lo rodea con el juego de una naturaleza simulada y de una virtud ficticia. Cada orden se tiene que definir por una virtud propia. Pero solo un gobierno de filósofos guardianes puede dar al primer orden su virtud propia: la sabiduría (*sophia*). La virtud del guerrero, el coraje bien aplicado, es tintura, inculcación pedagógica de la opinión correcta sobre lo que hay que temer y lo que no. El artesano no está hecho de una tela que el filósofo pueda aprestar y teñir. No hay ni virtud ni educación del pueblo trabajador. "Su" virtud, la moderación, la "sabiduría" del sentido común (*sophrosunè*) le debe venir de afuera. No hay "maestría de sí" que pueda ser la virtud propia del inferior. Por definición, la maestría supone un superior. La "sabiduría" del pueblo no puede ser ni un "buen sentido" o un "sentido común" igualmente com-partido entre los más instruidos y los menos instruidos, ni una cualidad propia de los inferiores. Es simplemente la sumisión de la parte vil del Estado a su parte noble. Esta sabiduría del artesano, que existe por fuera de él, es simplemente el orden del Estado que lo ubica en su lugar.

La paradoja de la justicia

Cada uno tiene ahora su virtud. La justicia ya no debe estar muy lejos. Y justamente Sócrates hace una nueva observación. Otro hecho de la experiencia: uno pasa a menudo mucho tiempo buscando lo que tiene delante de los ojos, lo que tiene a mano. Así es ahora: buscamos la justicia. Pero no es otra cosa que lo que venimos diciendo desde el principio: que cada uno tenga que hacer "sus propios

[31] Aristóteles, *Política*, I, 1260 a.

[32] Cuando Marx le replica a Proudhon que la supresión del tráfico de la plata en provecho del mero intercambio de mercaderías no nos hace salir del círculo de la economía política, es muy precisamente aristotélico; a riesgo de hacer funcionar para la demostración del comunismo un argumento que, en Aristóteles, pleitea a favor de la limitación "doméstica" de la esfera económica.

asuntos" (*ta hautou pratteïn*) y no hacer nada más (*mèdèn allo*). La justicia está en que la sabiduría gobierne el Estado, que el coraje anime a los guerreros y que la moderación (*sophrosunè*) reine en el cuerpo de los artesanos. De hecho, estos últimos nos dan el modelo para ello. La imagen de la justicia es la división del trabajo que ya regía la ciudad sana: "Que la gente zapatera haga zapatos y nada más, que la gente carpintera haga carpintería y así sucesivamente".[33]

"Luminoso", contesta Glaucón. Extraño, no obstante. Es la falsa virtud del inferior que sirve de modelo para la justicia de la ciudad perfecta. La "moderación" solamente expresa el hecho de que el artesano quede en su lugar, incluso al costo de hacer trampa en cuanto a su función. Y la justicia que debería armonizar las virtudes propias de cada orden no hace más que repetir la supuesta funcionalidad de esta relación de dependencia. La justicia del Estado bien constituido sería análoga a la simple salud primera del Estado de los cerdos si esta salud no fuera, precisamente, relevada por un orden de dependencia que es también un orden de ficción.

Esta ficción, dicho sea de paso, mantiene una relación bastante equívoca con la sabiduría común. ¿Cada uno tiene que encargarse de su pequeño asunto sin ocuparse de los otros? ¿No es acaso la sana moral de Céfalo, el comerciante del Pire, el oligarca, padre de los demócratas Polemarca y Lisias, quien acoge a Sócrates y sus aristócratas compañeros?

Esta definición, por lo demás, ya la escuchamos en otro lado. En otro círculo familiar. Sócrates interrogaba al joven Cármides, el tío del futuro Platón. A ese sabio adolescente le pedía que definiera la sabiduría. No por la *sofía*, la simple *sofrosunè* de la gente honesta. Cármides tenía su respuesta, soplada por su primo, el futuro tirano Critias: la sabiduría es que cada uno haga "sus propios asuntos". Extrañamente, a Sócrates le parecía inconsistente la respuesta. Y hasta ridícula. A este ritmo, replicaba, los artesanos no podrían ser sabios ya que fabrican asuntos para otros. Sofisma evidente. Critias lo desenmascaraba sin dificultad: bastaba con no jugar con la palabra "hacer"; el zapatero hace *sus asuntos* haciendo zapatos para la clientela. Y la *práctica* de la virtud no se confunde con la *confección* de zapatos. Critias es aquí más platónico que Sócrates.

Inversión de los roles a medida que avanza un diálogo en el que todo es paradójico. Critias, el más desacreditado de los Treinta Tiranos que oprimieron la ciudad vencida bajo la batuta espartana, llega antes que Sócrates a poner en el centro de la reflexión el "Conócete a ti mismo" del oráculo délfico. E insiste sobre lo que separa esta *invocación* divina de los consejos de prudencia y de

33 Platón, *República*, IV, 443 c.

templanza que el sentido común tan compartido y la economía bien entendida de lo vulgar grabaron al lado: "Nada de más" o "Fiar trae mala suerte".[34]

Sócrates, a la inversa, no retrocede ante ningún sofisma para refutar las tesis casi platónicas de Critias. Todo ocurre como si Platón quisiera oponer así dos genealogías del socratismo, distinguir un Sócrates que responde a las exigencias de la aristocrática distinción de Critias y un Sócrates que rebaja la invocación divina a recetas de sabiduría popular. El verdadero Critias, según Jenofonte, hubiera prohibido a Sócrates ocuparse de carpinteros y zapateros. Su doble aquí, en cambio, acusa a un Sócrates caricaturesco, un moralista plebeyo de los competidores de Platón en lo que a herencia socrática concierne: los cínicos.

Pero el juego se invierte: este socratismo caricaturesco también sirve para resaltar la diferencia entre la justicia platónica y la "sabiduría" del tirano Critias. Este quiere separar la virtud filosófica y política de las técnicas artesanales y de las sabidurías populares. Pero es incapaz de fundar su distinción. Y esta incapacidad estalla justo cuando quiere proponer una definición más alta de la *sophrosunè*. Es, dice, la ciencia de la ciencia y de la ignorancia de todas las cosas. ¿Qué gobierno de la ciudad, pregunta Sócrates, podría salir de tal ciencia? "Probablemente ningún timonel que pudiese engañarnos, ni ningún médico o general, o sabio quienquiera que sea, cuya falsa ciencia pudiese impresionarnos. ¿Qué resultaría de ahí para nosotros si no estar mejor, correr menos riesgos en el mar, tener herramientas, zapatos, ropa, bienes de todos tipos, hechos con arte, y todo en concordancia, porque contaríamos con artesanos auténticos?".[35]

¿Pero es esta ciudad de la ciencia realmente la ciudad de la felicidad? ¿No se habrá convenido demasiado rápido en que sería bueno para los hombres que "cada uno entre nosotros haga la tarea que conoce y deje a cargo de gente competente las que no conoce?" Los ciudadanos de este Estado vivirían bien según la ciencia. Pero todavía no es *buen* vivir y ser feliz. Le falta a esta parafernalia de ciencias la única que realmente cuenta para eso: la del bien y del mal.

Dos cosas nos impactan en la argumentación de Sócrates. ¿Por qué se empeña, a pesar de las protestas de Critias, en siempre remitir su "ciencia" a la simple competencia técnica? ¿Y qué papel juega ahí la felicidad? ¿No tienen los

[34] Platón, *Charmide*, 165 a [*Cármides*. Existe traducción al castellano]. Sobre los eventuales contrasentidos con el "conócete a ti mismo", en particular en el *Cármides*, ver Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963, p. 166 [*La prudencia en Aristóteles*. Existe traducción al castellano].

[35] Platón, *Cármides*, 173 b-c.

técnicos de la ciudad de Critias la ciencia de la felicidad? El propio Platón no se arriesga demasiado a prometer a sus soldados y a sus labradores otra felicidad que la de vivir en una ciudad en la que cada uno esté en su lugar. ¿Puede ser, en tal ciudad, la "ciencia del bien y de mal" otra cosa que la ciencia de los fines que se identifica con la ciencia de la verdad y del error? ¿Dónde se encuentra, pues, la diferencia entre la tecnocracia del tirano Critias y la aristocracia de la justicia platónica? Tal vez en esa paradoja: en la ciudad platónica, no es necesario que los especialistas sean competentes. O, si se quiere, su competencia *nada tiene que ver* con la verdad. Se la puede incluso identificar con la mentira a fin de preservar la única cosa importante: el "nada más", virtud de aquellos a quienes la mentira filosófica de la naturaleza les ha distribuido el hierro. A la ciencia y a la ciudad de Critias les falta esta *incompetencia* que es la contracara de la mentira filosófica: esta mentira que anticipa la verdad y reserva un lugar para la ciencia. La ciencia del bien y del mal pasa por la de la verdad y de la mentira. Esta tiene que, primero, aplicar el reparto, reservarle un lugar a la ciencia regia de la idea del bien. Solo la mentira permite separar radicalmente la ciencia regia de la división de las competencias.

Las mujeres, los pelados y los zapateros

Así, la definición primera de la división del trabajo, la adaptación de las disposiciones naturales con las funciones indispensables, va apareciendo como una doble mentira: sobre la naturaleza y sobre la función.

El que es zapatero *por naturaleza* debe hacer zapatos y nada más. Pero estamos todavía sin saber qué signos permiten reconocer la aptitud específica para la zapatería. ¿Cómo pensar, de hecho, la relación precisa entre las aptitudes naturales y las funciones sociales cuando el orden nuevo viene a invertir el modelo, el menos discutido de esta relación: la división sexual de las aptitudes y de las tareas? La naturaleza está aquí justamente para mostrar al filósofo que las perras son aptas para la caza y para cuidar los rebaños tanto como los perros. ¿Por qué tendría que ser de otro modo entre los humanos? ¿Por qué no enseñarían a las mujeres la gimnasia y la música que preparan a los guerreros? Más allá de las picardías sobre la desnudez, ¿a qué argumentos recurren los burlones? ¿La diferencia de aptitudes? No es decir nada muy preciso. Se trata de saber qué tipo de diferencia es pertinente para definir la aptitud o la inaptitud para tal o cual función. Sería sin duda absurdo, con el pretexto de que unos pelados ejerzan el oficio de zapatero, prohibir a los peludos que lo sean. No hay más

razón, entonces, con el pretexto de que el varón engendra y que la mujer da a luz, para reservar el oficio de las armas a uno y prohibirlo a la otra.[36]

Las mujeres de elite integrarán pues, el cuerpo de los guerreros y dejaremos nuestra incertidumbre. Ser varón o ser mujer no tiene más incidencia que ser pelado o ser peludo. Solo cuentan las diferencias "relativas a las ocupaciones". Pero aquellas quedan oscuras para nosotros: ¿cómo no reconocer estas diferencias entre naturaleza zapatera y naturaleza carpintera, y que presentan un exclusivismo que ni la más natural ni la más incontestable entre las diferencias implica?

Queda entonces reconocer al obrero su única obra. No su producción, ya lo sabemos ahora. Solo queda que no debe hacer "otra cosa" que su oficio. Pero hasta esto dejó de ser necesario. "Que el carpintero se meta con el oficio del zapatero, o el zapatero con el del carpintero, o que intercambien sus herramientas y sus salarios, o que el mismo hombre se empeñe en hacer dos oficios a la vez, que intercambiemos de este modo todos los oficios, ¿te parece que la ciudad padecería mucho?".[37]

No exactamente, contesta Glaucón. Lo importante no es que el zapatero siga siendo zapatero o el carpintero, carpintero. Olvidadas toda naturaleza y toda utilidad social, uno y otro pueden, sin mayor daño para el Estado, invertir sus oficios e incluso desempeñarse en la actividad prohibida entre todas: hacer dos cosas a la vez. Pues estas dos cosas son perfectamente equivalentes. La diferenciación de los trabajos útiles y de las aptitudes es reductible a la equivalencia de los trabajos asalariados La naturaleza zapatera se intercambia con la naturaleza carpintera como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías. Es suficiente para su virtud que no quieran *otra cosa* que esta universal equivalencia que hace a la indignidad artesanal. El único peligro reside en la confusión de los órdenes. Entre el artesano y el guerrero, entre el guerrero y el gobernante, imposible cambiar de lugar y de función, imposible hacer dos cosas a la vez sin arruinar la ciudad.

Barrera de órdenes, barrera de la mentira. Solo queda la bella funcionalidad de la división del trabajo. Hacía falta que cada uno hiciera la única tarea a la cual los destinaba su naturaleza. Pero la función es una mentira tanto como la naturaleza. Solo queda la prohibición. El artesano en su lugar es aquel que, en general, no hace otra cosa que acreditar, aunque sea con una mentira, la mentira decretada como tal que lo puso en su lugar.

[36] Platón, *República*, v, 454 c-e.

[37] Ibíd., iv, 434 a.

El orden del discurso

La ciudad del filósofo solo tiene un verdadero enemigo. Un personaje poco estimado por otra parte: el "advenedizo". Es por eso también que el filósofo es el mejor gobernante: es el único para quien el ejercicio del poder no es una promoción. Aun en el mejor de los casos, la tintura de los guerreros no se puede comparar con la contemplación de las esencias.

Todo esto si se cuida de preservar la radical pureza filosófica de todas las corrupciones y falsificaciones. Alrededor del filósofo también merodean los advenedizos. Y hay algo peor aún. La perversión reside en la dualidad y el filósofo guardián es necesariamente un ser dual. La contemplación de las esencias y la dirección del rebaño humano no se pueden resumir a una sola ocupación.

Se puede distinguir sin dudas: un tiempo para la contemplación de la esencia de lo verdadero; un tiempo para aplicarlo al gobierno de la ciudad. Pero la cuestión de la aplicación es más retorcida aún. Pues excluye que el filósofo quiera el poder. Son otros los que lo tienen que convocar por razones que no son exactamente las mismas que las del filósofo. ¿Cómo sabrán distinguirlo de sus imitaciones? ¿Y cómo resistirá él mismo a las razones de los otros? ¿Cómo el educador evitará ser educado por los que tendría que dirigir? ¿Cómo escapará, el timonel, a la razón –suave o violenta– de los remadores?

Existe la forma suave: la corrupción de los amados del pueblo. Así se perdió uno de los mejores alumnos de Sócrates, el traidor Alcibíades. Existe la manera brutal: la reeducación de los intelectuales. Así pereció su maestro y supuesto corruptor.

Como ellos, el filósofo guardián, el hombre que conoce la verdad y la mentira, está siempre doblemente amenazado. Del lado de la verdad que lo excluye de la ciudad de los artesanos. Del lado de la mentira que lo incluye. El filósofo gobernante se encuentra obligado, para rechazar la imitación tecnicista, a hacerse él mismo imitador. Y todo imitador es un fabricante, un politécnico. Para escapar a este destino y mantener la simplicidad de la naturaleza del mando de la ciudad, el filósofo tiene que separar la imitación y la mentira que le son propias de todas las producciones artesanales. Pero esta demostración solo se puede hacer *a contrario*. Implica la refutación perpetua de la falsificación viviente del filósofo: el artesano de las mentiras, el chapucero [*bricoleur*] del pensamiento, aquel que la muchedumbre confunde con el filósofo, el sofista, el hombre que es todo mentira porque es, como Hipias, de cabo a rabo un artesano –porque pasó demasiado tiempo fabricando zapatos y discursos como para nunca tener el tiempo de aprender el juego de chaquete dialéctico en el que se manifiesta la naturaleza superior del filósofo.

Toda inquietud suscitada por el parentesco de la verdad y de la mentira se encuentra exorcizada por la figura antagónica del sofista. Este no sabe mentir por la simple razón que se encuentra enteramente dentro de la mentira misma, es decir, en la ignorancia de la verdad. Y se encuentra allí por una razón de la naturaleza, del *nacimiento*. Pues el sofista no es cualquiera. Es el advenedizo por excelencia, el hombre cuya actividad debe concentrar todas las marcas de la contranaturaleza: el trabajador servil que se agranda hasta pretender la libertad del que nació filósofo.

Ya es hora, sin pretextos, de la cuestión de la libertad y de la esclavitud. Es cuestión de almas y de cuerpos que llevan las marcas de una o de otra. La pasión del libro vi de la *República* culmina en la descripción de la usurpación, incluso de la violación, ejercida en contra de la dignidad filosófica: "Los nabos, vislumbrando el lugar vacío pero lleno de bellos nombres y de bellas apariencias, hacen como esa gente que huye de sus cadenas y se refugia en los templos: todos felices de dejar su oficio, se lanzan sobre la filosofía. Y son, por casualidad, los más hábiles para su pequeño oficio. Pues, a pesar de su situación, la filosofía conserva, en comparación con otros oficios, el rango de mayor prestigio. De allí la codicia de un montón de gente no destinada a ello por su naturaleza, hombres cuyos cuerpos han sido estropeados por los oficios y los trabajos manuales, y el alma rota y molida por su condición obrera. [...] ¿Ves mucha diferencia entre esta gente y un herrero enriquecido, un hombre pequeño rapado quien, recién librado de sus trabas, se asea en los baños públicos, se pone una ropa nueva y, engalanado como un recién casado, se va a casar con la hija de su dueño aprovechando su pobreza y su abandono?".[38]

Seguramente, el sutil Adimanto no se atreverá a ver allí una diferencia. No volverá sobre una cuestión ya solucionada: las aptitudes y las inaptitudes vinculadas con la presencia o la ausencia de cabellos. Estaba admitido que era algo sin incidencia sobre la zapatería. Pero si la zapatería está ampliamente abierta a los peludos, no implica por eso que la filosofía sea abierta a los pelados. Jamás hasta ahora Platón había acumulado de manera tan deliberada los rasgos físicos de la naturaleza inferior: enanismo, calvicie y, sobre todo, mutilación del cuerpo y del alma por el trabajo manual. La figura del advenedizo toma ahora una dimensión nueva. Antes era el hombre del lucro, el empresario que usaba su potencia económica y social para jugar un papel en la ciudad. Ahora, es el trabajador manual en cuanto tal.

[38] Platón, *República,* vi, 495 d-e.

Platón había evitado cuidadosamente partir de una jerarquía socialmente admitida de las tareas nobles o viles. Había borrado la imaginería aristocrática de los cuerpos derechos o encorvados que marca, por el contrario, los análisis de un Aristóteles o de un Jenofonte. Y es ahora, en el momento de poner en juego la identidad filosófica, cuando vuelve a su paroxismo. Para excluir a los zapateros de la clase de los guerreros no se apelaba a ningún criterio físico. Bastaba con resaltar que la guerra era un oficio demasiado difícil y demasiado absorbente para que los zapateros lo ejercieran en sus ratos libres. Y, paradójicamente, cuando se trata de la filosofía, la marca física aparece.

La razón es simple. La filosofía no se puede justificar como si fuera un puesto en la división del trabajo, salvo volviendo a caer en la democracia de los oficios. Debe, entonces, exacerbar el argumento de la naturaleza, darle la figura de lo prohibido marcado sobre los cuerpos. De ningún modo se evocarán aquí los orígenes plebeyos o la cara de Silene de Sócrates. De ningún modo se opondrá, como Alcibíades en *El banquete*, el envoltorio grosero y la estatua preciosa. Hay cuerpos que no pueden alojar la filosofía: cuerpos estigmatizados, marcados por la servidumbre del trabajo *para la cual* fueron hechos.

Servidumbre en el sentido estricto. Platón aquí grita a todas voces lo que se prohibe decir en otra parte: el trabajo obrero es un trabajo servil. El artesano que pretende tocar la filosofía es más que un obrero enriquecido. Es un esclavo fugitivo, semejante a los que se refugiaron en los templos. Y la calvicie del herrero no es una diferencia accidental expuesta a la malicia del sofisma que pregunta a partir de cuántos cabellos uno es pelado o peludo. Es la pelada de la servidumbre, que no conoce ni más ni menos.

La servidumbre recibe aquí un estatuto paradójico respecto a toda racionalidad económica o social. No son las lanzaderas las que requieren esclavos. La necesidad de la servidumbre no pertenece aquí a la división del trabajo. Esta solo se puede argumentar, en cambio, apoyándose en la igualdad de funciones. Si la servidumbre es necesaria, es para reservar la dignidad del filósofo que enuncia esta división en la que su propio lugar no puede figurar en ninguna parte. Es para el filósofo, y no para la ciudad, que hace falta postular el quiebre radical entre el orden del ocio y el orden del trabajo servil.

De una caverna a otra

Por supuesto, la esclavitud es una metáfora. Pero, justamente, no es cualquier metáfora. ¿De qué se está quejando el filósofo en este final del libro VI? De la

gente que pretende huir de las ataduras de la esclavitud hacia el templo de la filosofía. Pero ¿de qué se ocupará pues al principio del libro vii? De desatar a los hombres encadenados desde su nacimiento de espalda a la luz. Y sabemos de qué se estará quejando entonces: los habitantes de la caverna no quieren, dirá él, que los desaten y que los conduzcan hacia el estadio de la filosofía.

¿Es una decisión errónea? ¿Es un error no querer desatarse? La respuesta será que no es la misma filosofía, por supuesto, la que se busca y la que se rechaza. El esclavo fugitivo está atraído por el oropel de lo que brilla por encima de la tapia: los bellos nombres, las bellas formas y la ropa nueva. No está allí la pendiente borrascosa que conduce al sol invisible de la idea.

Pero precisamente, si la filosofía es camino y no refugio, bien podría el filósofo guiar al fugitivo que se encaminó en la búsqueda de diferentes prestigios a pesar de todo lo que consagra la voz de la opinión. Bien se jacta de ir a sacar de la caverna a prisioneros que no le piden nada.

He aquí justamente la diferencia. El filósofo elige a quienes quiere tomar de la mano. El orden filosófico es el de la selección y la obligación, no el de la vocación. La excelencia de las naturalezas se manifiesta en él por el ascesis de la renuncia. Guerreros y guardianes se muestran dignos de su hegemonía renunciando a las ventajas de la propiedad. Y si la ciudad le tiene que dar el poder al filósofo, es porque es el único que no lo desea y que lo ejerce por obligación. A su vez, el filósofo, forzado, para probar su identidad, a aceptar esta violencia, se cuidará de conducir por el camino de la filosofía a quienes más lo anhelen. Buscará, mejor, discernir a los hombres que, al perseguir su meta, revelan la naturaleza más apropiada para la obligación filosófica.

En este juego de *quien pierde gana*, el más seguro perdedor es de quien se dirá que "no tiene nada que perder más que sus cadenas". Si solo puede ganar al cambiar, está claro que no lo puede alentar nada más que el amor por el beneficio. En vano protestará con su desdén por el contante y sonante. Al insistir tanto sobre las recetas del obrero filósofo Hipias, Platón nos lo deja entender: el artesano no elige la moneda en la cual le tienen que pagar. No tiene derecho a goces simbólicos. Destinado al hierro del trabajo y al oro del capital, solo puede, en sus anhelos de prestigios filosóficos, confirmar la incapacidad innata de su cuerpo y de su espíritu.

Incluso antes de que el relato de la caverna nos muestre la diferencia entre la naturaleza educada y la que no lo es, el contrarrelato del esclavo fugitivo ya puso orden. Separó a quienes deben o no deben ser educados, a aquellos para quienes el acceso al pensamiento es legítimo y a aquellos para quienes al acce-

der cometen una violación. Adulterio, por lo menos, del cual, estrictamente hablando, no pueden nacer más que *bastardos*, semejantes a los engendros que el herrero pelado puede hacerle a la princesa venida a menos. "Cuando la gente indigna de educación la viene a cortejar y mantiene con ella un comercio deshonesto, ¿qué tipos de razonamientos y de opiniones pueden, según nosotros, engendrar? ¿No son acaso sofismas, nada que sea legítimo ni remita a ningún pensamiento auténtico?".[39]

El pensamiento bastardo

Decididamente, ya no es más cuestión de los trabajos y de las clases de la ciudad. Es cuestión de la legitimidad filosófica que define el derecho al pensamiento. El discurso sobre el nacimiento es aquí totalmente singular. En la ficción de la ciudad autóctona y de los tres metales, el "nacimiento" se revelaba como un artificio. Y en el relato del nacimiento de Eros, el acoplamiento fraudulento de Penia con Poros recibía la excusa de este derecho del indigente que remite a la naturaleza mendiga del amor. Sin embargo, a la audacia del herrero apasionado por la filosofía no se le puede otorgar tal derecho. Representa el ultraje absoluto, la escena primitiva de la pureza filosófica asediada.

El problema consiste, únicamente, en que esta pureza no podrá nunca ser probada de otro modo que por la designación de la bastardía. La dignidad filosófica existe al costo de esta lógica tan absurda como rigurosa: hay gente que *no ha nacido* para la filosofía *porque* el trabajo obrero, al cual ese defecto de nacimiento los condenó, marcó sus cuerpos y sus almas con una debilidad; y su deseo de abordar aquella para la cual no son dignos es la mejor prueba de ello.

Dura necesidad de la prueba *a contrario*, escándalo de una legitimidad filosófica identificada por la casualidad del nacimiento y establecida a partir del testimonio contra sí de la bastardía. La bastardía sola es "causa" de la legitimidad, la innoble causa del noble. El rasgo de nacimiento puesto sobre los cuerpos indica el desafío. No solo se trata de oponer la autenticidad del filósofo bien nacido a los artificios de la sofística. Hace falta también producir una diferencia de los cuerpos que no pueda ser reducida por ninguna medicina moral. Esta diferencia de los cuerpos expresa algo diferente del simple desprecio aristocrático por el artesano. Marcando la distancia que va de la justicia a la salud, la diferencia sostiene la pretensión de la filosofía de ser un discurso

39 Ibíd., VI, 496 a.

irreductible a toda técnica de higiene moral. La filosofía no es una medicina. Es un segundo nacimiento.

A partir de ahí, se puede entender la cuestión de las claves de este pasaje. Los comentaristas se dividieron para saber si la denuncia apuntaba a los cínicos, a través de la bastardía de Antístenes –nacido de una madre de Tracia–, o a los sofistas a través de las proezas artesanales de Hipias o al oficio de leñador atribuido a Protágoras.

En un sentido, no es necesario elegir. La amalgama es una de las técnicas del diálogo platónico. Así, pues, el advenedizo puede ser tanto el chapucero Hipias, que juega al filósofo; el industrial y demócrata Anytos, que denuncia a Sócrates y confunde su genio con el negocio de Hipias; o el malnacido Antístenes, quien democratiza a la vez la retórica de Hipias y la virtud de Sócrates. Sin embargo, la jerarquía de las urgencias rige el sentido de la amalgama. La sola denuncia de los sofistas no justifica la fantasmagoría fisiológica del texto. La oposición de los bastardos y de los legítimos toma, al contrario, su pleno sentido si entra en juego una cuestión de herencia; en este caso, la herencia del pensamiento socrático. Y aquí, el adversario es, en efecto, Antístenes, el propagador de un Sócrates popular al hacer de la materia de la conversación dialéctica el objeto de enseñanza pública y al preconizar, para el uso de todos, una virtud asimilable por los hombres del pueblo.[40] Virtud-ascesis, virtud-salud propia de un Estado de cerdos y adquirida por técnicas del alma semejantes a una gimnasia sin música. Todos estos significantes se encuentran reunidos al final del libro vii. La filosofía está de nuevo prohibida a los espíritus rengos y bastardos, echados como cerdos en una moral que niega la ciencia: almas estropeadas, propias de la gimnasia humana, pero no de la música divina. La tara congénita de estos cerdos-bastardos-estropeados, en materia de filosofía, se reconoce siempre con la misma piedra de toque. No cruzan la barrera de la mentira que conduce a la *ciencia* del bien y del mal. Tal como el sofista Hipias, el bastardo Antístenes reserva su odio para la mentira *voluntaria*, para la astucia que imita la verdad.

[40] No entro aquí en las polémicas sobre el papel de Antístenes que provoca la tesis de Karl Joël (*Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlín, 1893) ni en las razones que llevan H. Kesters a ver en el xxvi discurso de Themistius la paráfrasis del texto de Antístenes al cual contestarían los libros vi y vii de *República* (H. Kesters, *Anthistène, De la dialectique, étude critique et exégétique sur xxvi Discours de Thémistius*, Louvain, 1935) [*Antístenes, De la dialéctica, estudio crítico y exegético sobre el xxvi discurso de Temistius.* No se encontró traducción al castellano]. La insistencia sobre el tema de la bastardía, vinculada a la persona de Antístenes y a la sede de su escuela, el Cynosarge, reservada a los no atenienses, basta aquí para autentificar la referencia. La pobreza de los textos atribuidos a Antístenes hace peligroso un análisis más a fondo.

Y desconoce la mentira radical, la mentira de la ignorancia. Ignorancia es aún demasiado débil. Su *amathia* es el rechazo de saber algo de la ciencia.[41]

Tal es, hasta donde sabemos, el socratismo de Antístenes y de los cínicos: una moral ascética separada de la iniciación en la ciencia. Trastocando la jerarquía filosófica de las virtudes, el cinismo pretende dar a todos la filosofía. La ciencia se debe preservar, más que del artificio sofístico, de esta *simplicidad*. La verdadera simplicidad es privilegio divino, asunto de iniciación. La sana y democrática simplicidad de la virtud cínica se debe entonces asimilar al engaño sofístico. O hace falta, más bien, remitir una y otra al vicio que es el fondo mismo de la perversión de la ciudad: el poder del pueblo.

Pues este desconcertante libro VI también lo dice: el enemigo incansablemente perseguido a lo largo de los diálogos platónicos no tiene real existencia. Es el pueblo quien cree en la fábula divulgada por el advenedizo Anytos: la corrupción de la bella juventud ateniense por los argumentos de los sofistas. Pero esta creencia es perfectamente hipócrita. No hay, de hecho, más que un solo sofista y un solo corruptor: el pueblo mismo.[42] Es el único que instruye a los sofistas cuando en las asambleas, los tribunales y los teatros cubre con su abucheo y sus aplausos la voz de la razón. Es el único que, al hacer de la política un arte de la adulación, corrompió las almas bien dotadas para la filosofía del tirano Critias y del traidor Alcibíades. El sofista, como el tirano, es hijo de la democracia. Y el hombre democrático es, a su vez, hijo de la oligarquía, del reinado de los advenedizos que hicieron del trabajo y de la economía las virtudes dominantes.

Todo es posible en el reinado de la bastardía. El detractor de la riqueza, Antístenes, pone la filosofía en poder de los gritones que conforman el partido democrático del capitalista Anytos. Y Anytos, bajo la apariencia de una caza de sofistas, se hace campeón de este pueblo que es el mayor sofista y corruptor de los filósofos de la aristocracia. Círculo perfecto de la antifilosofía, contra el cual es preciso trazar el círculo que proteja y prohiba el santuario de la filosofía.

El esclavo del filósofo

Tal como vimos, este procedimiento define, a su modo, cierto igualitarismo. Niega la filosofía a esos esclavos disfrazados que son los libres artesanos. Pero una vez que la filosofía fue a buscar a un esclavo auténtico, aquel del tesaliense

---

41 Platón, *República*, VII, 535 c - 536 b.

42 Ibíd., VI, 492 a - 493 a.

Menón, para probar que toda alma contiene en sí los principios de las verdades matemáticas. Volviendo a encontrar "por sí solo" la fórmula de la duplicación del cuadrado, el esclavo de Menón hace una doble prueba: la ciencia es posible; pero justamente no cualquier ciencia. Para despertar esta ciencia adormecida, hace falta el torpedo de la provocación dialéctica reservada a los selectos y no las lecciones del sofista demócrata Protágoras o el filósofo popular Antístenes. El niño-esclavo (*païs*) es mero sujeto de experiencia, de demostración de la *païdeia*. Asido en ese primer momento en el que el poder del libre saber aún es la pura virtualidad de un alma encadenada a la ignorancia, muestra cómo el conocimiento se *desata*, cómo él, o cualquier otro, se volvería sabio si necesitara serlo. Luego, una vez hecha la experiencia, puede ser devuelto a su nada.[43] Si ese joven trabajador pudo, en un instante corto y decisivo, actuar de elegido de la ciencia suprema, es porque no es un sujeto social, un personaje de la república. No ocupa ningún lugar en el que se aprueban o se reprimen discursos o espectáculos. Y el poder de la intelección que se le atribuyó no podría ser suyo. El esclavo que no es dueño de sí mismo atestigua a favor de una ciencia que no podría transmitirse a la manera de las propiedades. Sirve para ahondar la distancia que prohibe toda enseñanza democrática de la virtud, todo socratismo popular. No hay nada que los filósofos populares puedan transmitir a los artesanos. Los más altos conocimientos se encuentran ya presentes en el alma de cualquier esclavo. En cuanto a la virtud del hombre libre que funda la acción prudente del individuo privado o del político, ningún educador la puede enseñar. Los sofistas, profesores de virtud, y Anytos, partisano de la educación paternal, pueden, en este punto, ser descartados cada uno por su lado. La virtud práctica es opinión recta, asunto de inspiración y no de conocimiento.

Genialidad. Con el esclavo de Menón, Platón inventó una de las figuras más duraderas y más temiblemente eficaces de nuestro pensamiento: este proletario puro que siempre podemos, según las necesidades, oponer al artesano o deslizar bajo su imagen; el hombre en quien la *posibilidad de perder sus cadenas* solo existe como decreto del filósofo, por lo tanto solo las perderá en las reglas; el desposeído absoluto cuyas virtualidades infinitas deben desalentar las mediocres y artesanales aspiraciones de los otros; el autodidacta puro cuya omnisciencia virtual descalifica la charlatanería de la *doxa* obrera y corta el camino a los chapuceros autodidactas. Estos tienen ahora que estar al tanto: todos sus esfuerzos solo podrán alejarlos del saber que dormita en ellos. No se alcanza la sabiduría por este despojo, esta ascesis moral que el cínico predica a los artesanos. Toda

[43] Platón, *Ménon*, 82 a - 86 c [*Menón*. Existe traducción al castellano].

ascesis es conversión, operación del filósofo que gira la mirada del elegido hacia el punto ciego de su propio saber.

Aun antes del reparto de los tres órdenes, el diálogo del filósofo con el pequeño esclavo operó un primer ajuste entre el orden filosófico y el orden social. Cierto lazo entre la cuestión de la libertad y la del saber. Pues había demasiado juego en su nudo. Conocemos a los responsables de esta vacilación: filósofos populares, siempre merodeando alrededor de los artesanos para explicarles, o para explicar frente a ellos, la necesidad de instruirse en la virtud que libera; incluso un tal Sócrates, dicen, a pesar de Critias.

Para resolver este asunto entre Sócrates y los artesanos, no hace falta más que un pequeño esclavo y el mismo Sócrates. Le ruegan refutar de manera formal lo que el rumor público y las escuelas concurrentes le atribuyen. Le ruegan resolver la cuestión de la manera más radical posible. No hay virtud que se le pueda enseñar al pueblo. Por la simple razón de que la virtud no se enseña. Es asunto de naturaleza o de segunda naturaleza, de don o de tintura. Así se adquieren las virtudes de las dos primeras clases. La virtud del filósofo, para Sócrates, es la divina elección; iniciación de aquel a quien el filósofo decide desatar sus cadenas y convertir su mirada. La virtud de los guerreros es inspiración divina en la ciudad ordinaria, tintura del filósofo en la ciudad ideal. Virtud de la opinión recta que su poseedor no puede ni entender ni transmitir.

Así se resuelve, al mismo tiempo, la cuestión de la servidumbre y de la libertad. Por un lado, hay saberes que tienen que ser *desenlazados*. Por otro, hay opiniones rectas de la vida práctica que tienen que ser *encadenadas* por la ciencia. A falta de eso, estas huyen *como esclavos fugitivos*. Es decir que se vuelven engañosas *como obras de artesano*, como estatuas animadas por Dédalo con un movimiento ilusorio.[44]

No hay ni virtud propia del pueblo artesano ni virtud que se pueda enseñar a sus miembros. No hay educación de la multitud. Y el artesano nunca es más que uno cualquiera de los hombres de la multitud.

Así se convienen las divisiones del orden social y la división del orden del discurso. En la ciudad, hay tres clases y ningún esclavo. En el orden del discurso, hay libertad o servidumbre. Hay un discurso que, al quererse desencadenado, no puede sino hundirse en la servidumbre. Hay otro que asegura su libertad en la continuidad de su encadenamiento.

Y nada más. Una filosofía popular, e inclusive toda palabra democrática, se encuentra constreñida por este com-partir. No puede ser sino una imitación del

44 Ibíd., 97 d-e.

discurso vivo, destinada en su fabricación a las técnicas serviles de la escritura; en su recepción, a la ley de esta muchedumbre, cuyo sufragio nunca es más que el ruido de lo múltiple.

El mudo charlatán

Para hacer entender este modo de com-partir los discursos, hace falta otra historia del rey filósofo. Esta vez, ya no fenicia, sino egipcia. El dios Theuth, maestro de las técnicas, se acerca al rey Thamus para proponerle su último invento, la escritura. Esta debe volver a los egipcios más capaces de memoria y de ciencia.

Sin embargo, el rey invierte la argumentación. Detentor de la ciencia de los fines, percibe la perversión del medio. La escritura no volverá a los egipcios más aptos para recordar, sino más olvidadizos. En materia de memoria, tendrán que confiar en huellas extranjeras. Y, en lugar de ciencia, no recibirán más que una apariencia. No una filosofía, sino una doxosofía. Ciencia de las apariencias, ciencia de pretensiones y de discordias. Esta gente que se creerá sabia se volverá rápidamente gente "fastidiosa".[45]

La escritura, en un primer sentido, es el discurso mudo. Como las figuras del pintor, las "huellas extranjeras" del discurso escrito mantienen la ilusión mientras no se les dirija la palabra. Pero apenas se las interroga, revelan su naturaleza de simulacros. No saben contestar las preguntas. A la inversa del discurso vivo, el discurso escrito no puede "asistirse a sí mismo". Se contenta con significar una sola cosa, siempre la misma.

Evidentemente, no se trata de oponer simplemente lo oral a lo escrito. Se trata de oponer el discurso vivo de la dialéctica al discurso fabricado de la retórica. La palabra viva del dialéctico que usa lo escrito apenas como una diversión o como una ayuda memoria, se opone no solo a los tratados de los sofistas, de los retóricos o de Antístenes. Se opone del mismo modo a los discursos que ellos pronuncian. Estos también están hechos con huellas mudas. Discursos fabricados, incapaces de asistirse a sí mismos cuando el chaquete dialéctico viene a interrumpir sus períodos.

Pero este discurso mudo también es un discurso demasiado charlatán. Este texto que no se puede asistir a sí mismo, este discurso desligado de sus ataduras, puede irse rodando por todas partes "tanto cerca de los iniciados como hacia

[45] Platón, *Phèdre*, 274 e - 275 b [*Fedro.* Existe traducción al castellano].

quienes el asunto no les corresponde, sin saber con quién tiene que hablar y con quién no".[46]

Este defecto es aparentemente contrario al que Platón suele incriminar en la retórica. A esta le reprocha ser una cocina preocupada por el gusto de sus clientes. El asunto es aquí aún más grave. Ese discurso mudo, que desconoce a sus oyentes y sus necesidades, puede transmitir cualquier cosa en cualquier parte. No sabe a quién habla, es decir, a quién tiene que hablarle, quién puede o no ser admitido en el reparto del *logos*. El *logos* vivo del filósofo, ciencia de la verdad y de la mentira, también es ciencia de la palabra y del silencio. Sabe callarse cuando conviene. El discurso escrito es incapaz tanto de callarse como de hablar. Mudo frente a las preguntas de los filósofos, no puede abstenerse de hablar a los profanos. La democracia sin control del discurso en libertad hace brillar ante los ojos de los artesanos demasiado hábiles los bellos nombres y las bellas apariencias de la filosofía. Su imperfección es bastardía. Pone el *logos* a disposición de hombres cuyo trabajo estropeó el cuerpo y mutiló el alma.

No es cuestión de que los artesanos se vuelvan "fastidiosos". Pero, ante todo, no se tienen que borrar las líneas del com-partir entre quienes están hechos para el banquete del discurso y quienes no. Tiene que haber una legislación sobre lo legítimo y lo ilegítimo, que no puede ser la simple oposición de lo verdadero con lo falso. Una legislación sobre las apariencias.

En efecto, a partir de los ídolos se va a las Ideas; a partir del juego de reflejos que vacila la adhesión de la *doxa* al mundo sensible y que se encamina hacia el Uno inteligible. Es este camino el que hay que cuidar. La legitimidad del pensamiento puro pasa por una legislación acerca de todo lo que se desdobla: todo lo que se copia, se repite, se refleja o se disimula. Mundo de dobles, mundo de imitadores. Hay que evitar que, por su intromisión, el mundo de la técnica y de los técnicos se mezcle con el juego de las apariencias que rige el camino hacia la idea. No hay un mundo de lo verdadero y un mundo de las apariencias. Hay dos vidas. Todo se tiene que cortar en dos.

Verdad filosófica, no social. El filósofo de *Fedro* no es rey. No separa las clases. Zanja los modos del discurso. Muestra que aquel discurso que correría el riesgo de rodar *no puede* rodar, que todo lo que no es ascesis de los elegidos de la filosofía es simplemente movimiento inmóvil sobre sí mismo, juego de lo múltiple consigo mismo.

Así es tratada la retórica aquí mencionada a través de un discurso de Lisias, hijo del industrial Céfalo, abogado de los zapateros y de la democracia. Hay

46 Ibíd., 275 e.

que mostrar que es solo la relación del retórico con su público. Es cierto que el retórico no sabe a quién le está hablando. No es un dialéctico "psicagogo" que conoce la naturaleza de las almas a las que se dirige y el medio para llevarlas donde quiere. Pero no necesita tal saber. Pues no quiere conducir las almas, sino solo mantener su público, del que no necesita saber nada más que esto: es el número, la multitud abigarrada que se satisface con guiso picante. Basta con complacer al público y para ello basta con devolverle su capricho. Así el logógrafo, el hombre de la escritura y del pueblo comienza, para hacer su propio elogio, por escribir: "Él complació al pueblo".[47] Discurso tautológico, demostración de sí firmada por anticipado por la sola demostración de sí del sufragio popular: los aplausos que son la ley de lo múltiple, el mero latir del número.

El análisis tranquiliza. Y la crítica de la retórica en Platón también cumple esta función. Disipa las inquietudes: las que nacen de la *panurgia* sofista capaz de mezclar sus reflejos con los de la idea; las que nacen de las rotaciones imprevisibles del discurso por el cual la ciencia de los iniciados podría llegar a los profanos. La crítica de la retórica permite zanjar, restablecer el discurso en libertad a su pura función instrumental. Al margen de la filosofía, solo puede haber este arte de la persuasión, capaz de hacer perecer a los filósofos, incapaz de perturbar con sus prestigios técnicos los misterios de la filosofía. Si fuera una técnica a disposición de los técnicos, sería temible: pero Sócrates se lo demuestra a Fedro como se lo demostró a Calicles: es menos que una técnica; es una rutina, una cocina servida no a productores sino a consumidores que comen siempre el mismo menú.

Así, el discurso en libertad está ubicado en su lugar. Nunca es más que el discurso que uno mantiene con sus "compañeros de esclavitud".[48] No produce realmente ilusión. Solo rinde. En suma, hace *su propio asunto.* No mezcla, separa. Sus prestigios se limitan a una imitación de la *sophrosunè*, virtud que justamente se mantiene muy bien con su propia imitación.

El **orden** del **delirio**

Hay una piedra de toque para juzgar este discurso, para subrayar su radical heterogeneidad con la libertad del discurso encadenado. No sabe delirar, no sabe estar enamorado. El punto de partida del *Fedro* es un discurso de Lisias sobre el amor. Discurso que pretendería ser paradójico. Hay que, explica, re-

[47] Ibíd., 258 a.

[48] Ibíd., 273 e.

servar sus favores no para el enamorado que siempre está fuera de la razón, sino para el que no ama y que siempre lo tratará, por eso mismo, de una manera conforme a la razón.

Discurso de la técnica, ordenado con el fin de dar el golpe de gracia. Pero también, y es lo mismo, fabricado para demostrar la fuerza del fabricante del discurso, capaz de decir cualquier cosa y producir cualquier efecto. Discurso de quien siempre es maestro de sí mismo a quien no quiere que le tomen el pelo.

He aquí la separación, materializada en el relato por las aguas del Illissus. Su genio de repente le ordenará a Sócrates que vuelva a cruzar el río, que marque la distancia que separa el amor de las prácticas de la *sophrosunè*. El amor, precisamente, es el privilegio reservado a quienes aceptan que les tomen el pelo, que los posean. El amor es delirio de dios. Prohibido a los zapateros y a su orador *porque ellos se lo prohíben*. Ellos no conocen el delirio amoroso. Solo el golpe de gracia de la técnica y la rutina de la reproducción. El orador del pueblo hace discursos sobre el amor del mismo modo que el pueblo de los zapateros hace el amor. Tal como hace zapatos.

El delirio amoroso es la piedra de toque que permite asignar su lugar a los discursos de los oradores del pueblo; y también, a través de ellos, a los filósofos cínicos que proponen una higiene moral desembarazada de esta locura.[49] Están, por un lado, los poseídos del dios. Por el otro, los hombres de la *sophrosunè* común, los hombres de la economía y del ahorro, alabados por el pueblo por las alabanzas que ellos adscriben a aquellas virtudes de la servidumbre.[50] Hay dos amores, decía Sócrates a Calicles: el del pueblo y el de la filosofía. Pero el amor del pueblo no es más que odio al amor. Eros hace el reparto entre los hombres de la reproducción y los hombres poseídos por la divinidad.

La vía está, entonces, por segunda vez bloqueada para los artesanos. Esta vez, con sus oradores y sus filósofos, están plenamente encerrados en el reino de lo útil. La ley del delirio autoriza el reparto del discurso al com-partir el mundo de las imitaciones que bloquean y resguardan el acceso. Hay dos tipos de imitadores: los primeros son los inspirados, llamados por la divinidad y a quienes dejó entrever un reflejo de su esplendor, que ellos se esfuerzan por imitar. Así hacen los poetas elegidos, así hace el filósofo dialéctico que también es el imitador supremo. Lo recordará en *Las Leyes*: "Somos nosotros mismos autores de tragedias y, en la medida de lo posible, de la más bella y de la mejor,

49 Antístenes consideraba el amor como un "vicio de la naturaleza", según Clemente de Alexandria (Friedrich Mullach, *Fragmenta philosophorum graecorum*, París, 1867, p. 280) [No se encontró traducción al castellano].

50 Platón, *Fedro*, 256 e.

pues toda nuestra constitución es imitación de la vida, la más bella y la mejor, la que consideramos realmente como la más verdadera tragedia".[51]

Del otro lado se encuentra el falso poeta, el poeta "imperfecto" (*atélès*) que usa su arte como un hombre "razonable" (*sôphrôn*).[52] Se encuentra el pintor que utiliza la técnica de los artesanos para rehacer la creación, o el sofista capaz tanto como él de imitar todo. Todos personajes cuyo arte de imitar se remite siempre, en última instancia, a recetas de cocina semejantes a las del retórico.

Así es como cambia de sentido la aparente simetría de la denuncia del poeta y del sofista. Puede pasar que el poeta sea de hecho un sofista, pero nunca que el sofista sea un poeta. El honesto sofista Protágoras no está invitado al banquete en el que el vanidoso Agatón y el venenoso Aristófanes reciben el mensaje de Diotima y celebran, con Sócrates, al dios Amor. Precisamente Protágoras, el teórico de la técnica y de la democracia, se complace en desmitificar a los poetas. Y contra de él, Sócrates no duda en defender al dudoso Simonide.[53] Contra el prestigio sofístico, que no es sino trabajo de artesano, incluso de cocinero, el prestigio poético nos hace pasar del universo de la fabricación al de los reflejos y los transportes divinos.

La nueva barrera

Así se puede entender la escatología, a menudo tildada como fantasiosa, del *Fedro*. Las almas caídas del séquito de los dioses se encarnan allí en una jerarquía de personajes que corresponden a la visión más o menos completa que ellas tuvieron de la belleza inteligible. La primera se va a mezclar con el semen de un hombre llamado a ser amigo del saber o de la belleza, adepto de las musas o del amor; la segunda, con la de un rey justo y fuerte; la tercera, con la de un político, de un economista o de un financista; la cuarta, con la de un gimnasta o de un médico; la quinta, con la de un adivino o de un sacerdote; y la sexta, con la de un poeta o con cualquier imitador. Viene luego el turno del artesano o del cultivador, debajo de los cuales no quedan más que el sofista y el demagogo, antes que la caída se detenga con el tirano.[54]

Admitámoslo: no hay ninguna razón evidente para poner al financiero antes del adivino o al gimnasta antes del poeta. Y, a decir verdad, el financista parece

[51] Platón, *Las Leyes*, VII, 817 b.

[52] Platón, *Fedro*, 245 a.

[53] Platón, *Protagoras*, 339 a - 347 a ["Protágoras". Existe traducción al castellano].

[54] Platón, *Fedro*, 248 d-e.

estar allí en broma. A pesar de todo, hay un orden global. Las categorías tres a seis representan, en una jerarquía que podría ser modificada, a los hombres igualmente gobernados bajo la ley superior: los hombres de la opinión recta o de inspiración. Pero entre el poeta y el productor se traza la línea que separa a los hombres demoníacos de los hombres demiurgos. El artesano se encuentra en un lugar desde el cual ya no es posible volver a subir hacia lo divino. En el camino de la ascensión de las almas, está parado en la barrera de la imitación poética. Al querer franquearla, no puede sino volver a caer más abajo en la retórica de los sofistas y de los demagogos.

Lo que Eros introduce como decisivo es una *jerarquía de la imitación*. En esta población de fantasía, falta un personaje. Simplemente, el guerrero, es decir, el cazador supremo. Estaría desubicado. Pues el juego de a tres entre el artesano, el cazador y el imitador se revirtió. Ahora son los "verdaderos" imitadores, el filósofo y el poeta inspirado, quienes definen la naturaleza superior de los hombres poseídos por la divinidad. Del otro lado de la raya están los falsos imitadores, que no son en realidad sino cazadores: de recompensas, de sufragios o de cuerpos. *El sofista* lo dice a su manera: las miles de herramientas de la parafernalia sofística no son sino una panoplia de esta caza de jóvenes ricos, diferente por su clientela, pero no por su principio de la cocina del pueblo.[55] Un cazador no es sino un cocinero en campaña.

La teatrocracia

Alrededor del artesano, el filósofo despejó el lugar. El delirio de un dios puso en orden el mundo de la imitación. De un lado se encuentra la doble retórica, siempre reductible a la ley de lo mismo, encerrada en la cocina de la persuasión que no visitan los dioses de Heráclito. Del otro, la imagen no es sino la menuda moneda del esplendor divino, la señal que llama a las almas elegidas, a esta ascesis que remonta desde las formas sensibles hacia el Uno inteligible. De alguna manera, es lo mismo decir que hay dos imitaciones o decir que no hay imitaciones. Alrededor del artesano, el mundo de las imitaciones se divide dejando al filósofo el cuidado de las apariencias.

O por lo menos tendría que dividirse. Porque queda aún un problema, aún un punto de contacto entre la inspiración y la *technè*, el de los prestigios del teatro.

[55] Platón, *Sofista*, 223 b.

Ya lo habíamos sospechado, la cuestión de los guerreros no era la más temible. El poder más perverso de los poetas no es el de contar fábulas inconvenientes sobre los dioses a los guerreros; es el de introducir una confusión entre las producciones divinas y las fabricaciones artesanales, poner a disposición de la muchedumbre esta música de la que salen los modelos del orden y del desorden en la ciudad. La teatrocracia es la madre de la democracia. *Las Leyes* lo establecen recordando el tiempo feliz en el cual "no eran los silbidos ni los gritos de la muchedumbre" ni los aplausos los que tenían autoridad en el dominio de la música, sino el juicio de la gente culta, de hombres de la *païdeia* que "tenían como principio escuchar en silencio, mientras que los niños, los pedagogos y la masa del público eran llamados al orden por el bastón de los policías".[56]

¿Cómo el poder de los hombres de la *païdeia* pudo pasar al pueblo y a sus pedagogos? Precisamente por el divorcio inherente a la música. Esta es, a la vez, la reproducción del orden inmutable y el trance mediador entre lo divino y lo humano, lo Uno y lo múltiple. El músico no posee la razón de su posesión. No sabe juzgar la música. Al hacerse juez, dará al pueblo la jurisdicción de su arte. El poder de los artistas es el de ser anunciantes del poder del pueblo: "Luego, con el transcurrir del tiempo, la autoridad en materia de delitos en contra de la música pasó a los compositores que, sin duda, tenían una naturaleza de poetas, pero que ignoraban la justicia de la musa y de sus leyes [...]. Inculcaron a la gente común falsos principios musicales y la audacia de creerse jueces competentes. En consecuencia, los teatros que eran mudos se volvieron locuaces y una teatrocracia funesta le sucedió a la aristocracia musical [...]. A partir de la música se desarrolló la opinión de la competencia de todos en todas las cosas, con el rechazo de las leyes. Y la libertad se unió al séquito".[57]

Las cosas serían simples si la lucha contra el principio de la anarquía se redujera a un asunto de policía de los espectáculos que devolviera a los amigos de la musa su poder sobre la música. El problema es que la justicia de la musa está ligada al delirio. El poder del músico, del actor trágico o del rapsoda son poderes divinos. Y hasta el estúpido rapsoda Ion tiene su parte. Basta con que esté fuera de sus cabales, que sus ojos se llenen de lágrimas y que sus cabellos se ericen cuando revive los pesares de Troya para que su público también esté

[56] Platón, *Las Leyes,* 700 c. Recordemos que los pedagogos en cuestión no son docentes, sino esclavos que cuidan a los niños. La actualidad educativa invita a rememorar esta diferencia de la libre *païdeia* con la pedagogía servil.

[57] Ibíd., vii, 700 e - 701 a.

fuera de sus cabales, y que la muchedumbre de los artesanos se mezcle con la cadena inspirada de los coreutas que, a través del rapsoda y del poeta, sube hasta el dios que conduce las almas hasta donde quiere.

Si Ion está realmente inspirado, el desorden es irremediable. Por suerte, sin duda no sucede realmente así. Un guiño en el diálogo nos lo hace entrever. Es cierto que está poseído, que se cree en Troya y que las lágrimas escapan de sus ojos sin que pueda resistirse. Continúa Sócrates: ¿no sabes acaso que ustedes producen el mismo efecto en el público? Ion concuerda de nuevo: ve los ojos llorosos y los cabellos erizados de los espectadores. Pues no les quita la mirada de encima. Tiene interés en ello: "Si los hago llorar, yo reiré al recibir el dinero. Pero si los hago reír, soy yo quién llorará cuando pierda mi dinero".[58]

Sócrates no lo nota. Se despide de Ion saludándolo todavía en cuanto hombre divino, pero nos deja entrever que es más bien un cocinero. O, y es lo mismo, un "hombre divino" para uso de un pueblo que solo lo quiere *por su dinero*. Así se tranquiliza el filósofo. Estamos todavía en el círculo retórico. Ion, el inspirado de los zapateros, solo ve a través de los ojos de sus clientes. Y estos "aficionados de espectáculos" reaccionan a todo "como si les hubiesen pagado"[59] no se dan tal vez otro espectáculo que el de su masa. La teatrocracia fue creada por el ruido del número, el uso de los aplausos, importado de Italia.[60] El poder está menos en el espectáculo que en el alboroto que autoriza. En el ruido de los aplausos, la multitud expresa solo su propia esencia. Nada, en suma, está imitado.

Teoría de la "estética popular" tranquilizadora como tautología. Si el pueblo es aficionado a espectáculos, es simplemente porque es, como número, enemigo de la unicidad no sensible de la Idea. Es lo que expone el libro VI de la *República*. El pueblo no sabría querer lo Bello en sí, sino solo las cosas bellas. Así hizo Hipias, el sofista. Lo Bello, para él, es una bella niña. Una ocasión de *performance*, un instrumento de reproducción. La multitud no admira nunca nada sino a sí misma en la multitud abigarrada de las cosas bellas. Reverencia simplemente su propia esencia, la del múltiple productor y reproductor. La ley de los aplausos expresa su autosatisfacción. El asunto vuelve a ser una simple cuestión de policía de los espectáculos.

[58] Platón, *Ion*, e [*Ion*. Existe traducción al castellano].
[59] Exactamente: "como si se hubiesen alquilado sus oídos". Platón, *República*, V, 475 d.
[60] Platón, *Las Leyes*, II, 659b.

El coro de las cigarras

Vale decir que el análisis se puede leer al revés: como el reverso de un mandato. La tautología de lo múltiple que se aplaude a sí mismo es pues la simple confirmación del círculo en el cual la filosofía, para confundir su causa con la de la ciudad, encerró al artesano. Esta fenomenología del espectáculo, en la que el placer de la masa se reduce al pulso del número, es la contracara de aquella teoría del trabajo gobernada por "la ninguna otra cosa" propia de la especialización. La "sociología" se redobla con una "estética" para poner estrictamente en su lugar al uno y al múltiple, y reserva al filósofo la legislación e incluso la poesía de lo doble. El zapatero o el carpintero tienen que ser simplemente uno cualquiera entre estos *polloï* que constituyen la multitud ruidosa. Como si se tratara de exorcizar el fantasma de una anarquía más temible aún: que el zapatero o el carpintero, después de haberse olvidado la diferencia entre la obra útil y el simulacro, decidan ocuparse no ya de los sufragios del teatro, sino –locura suprema– de lo Bello en sí. Por cierto, la cosa es sociológicamente hablando improbable. Pero la "sociología" no es sino la separación de la filosofía y de la antifilosofía. Zapatero es el nombre genérico del que no está donde tendría que estar para que el orden de los estados se corresponda con el orden del discurso. A partir de ahí todo es posible. Ya hay un *verdadero* bastardo, Antístenes, que disipa a todos los vientos lo que pretende ser la lección de Sócrates.

El gran fantasma de la *República*, la filosofía invadida por los nabos, encuentra su eco apaciguado en el ensueño campestre del *Fedro*. En el medio de la crítica de estos irrisorios logógrafos apresurados en escribir "satisfizo al pueblo...", el diálogo observa una de esas pausas que se suelen atribuir a la función de "relajar" al lector fatigado de las arideces del razonamiento. Pues bien, no se trata justamente de descanso sino de ocio. Más exactamente, es el concepto mismo de ocio el que está en cuestión cuando Sócrates llama la atención de Fedro sobre el canto de las cigarras a pleno sol del mediodía.

Fedro, el filólogo, se preocupaba por saber cuáles eran los discursos que procuraban los *verdaderos* placeres. No los placeres del cuerpo y del pueblo, los que significan un sufrimiento aliviado, un vacío colmado, una necesidad saciada. Pensaba en los placeres gratuitos en oposición a todos estos placeres de esclavos que siguen la necesidad, la fatiga y la pena. La búsqueda promete ser larga. Pero para esto, dice Sócrates, ocio.

Hay que entender que el ocio también es un deber: el de no descansar, de no dejarse adormecerse por el sol del mediodía y el canto de las cigarras. Pues es justamente por eso que cantan las cigarras. Son las descendientes de aquella

raza de enamorados del canto que, ebrios de música divina, se olvidaron de tomar y beber hasta morir. Mensajeras de las musas, cantan para discernir a los enamorados del ocio y de las musas capaces de resistir al poder hipnótico de su concierto a pleno rayo del sol. Sócrates se lo recuerda a Fedro: "Si nos vieran, a nosotros dos, hacer como la multitud al mediodía, cabecear en vez de dialogar y ceder a sus encantos por pereza del pensamiento, se reirían de nosotros con todo el derecho pensando que los esclavos vinieron entre ellas a buscar un refugio para dormir, como ovejas, la siesta alrededor de la fuente".[61]

Multitud, esclavos, refugio: la escena campestre transpone una pieza que conocemos. Pero aquí la defensa de la filosofía también es la solución a la cuestión del teatro. El mismo canto transporta a los amigos de las musas y repele al pueblo trabajador. El coro de las cigarras traza el círculo que aisla la libre dialéctica de las ocupaciones de aquellos cuya vigilia sigue las simples curvas de la fatiga y del calor. Fedro tenía toda la razón de llevar al filósofo enamorado de las ciudades lejos de esos zapateros y carpinteros que Critias le quería prohibir que frecuentara. Su teatro verde, imagen invertida del pueblo, es también santuario de la filosofía. Preserva la relación privilegiada, el Dos de la dialéctica y de la amistad divinas, de la familiaridad de lo múltiple productor y reproductor. Para los que no son ni pelados, ni rengos, ni bastardos, la naturaleza servil se reconoce por lo menos en esto: la incapacidad de resistir al sueño. *Las Leyes* lo van a decir: es vergonzoso para un amo que lo despierte su servidor.[62] El filósofo es el amo por excelencia, es quien no debe dormir y cuyo libre discurso no se tiene que interrumpir. Palabra que no cesa de mantenerse con el discípulo y con el dios, también es lo que quiere decir la *dialéctica*: una actividad tan ininterrumpida como lo es el aprendizaje profesional y el cuidado de la ciudad. Si la dupla del filósofo iniciático y del enamorado de los discursos se durmiera, produciría el fin de la legitimidad filosófica. ¿Y quién podría luego prohibir a los artesanos mezclar su voz discordante con el coro de las cigarras?

El mito del ocio establece un vínculo de *naturaleza* entre la ley del trabajo y la del teatro. Es necesario que el pueblo de los artesanos sea gobernado solo por la alternancia entre el trabajo y el descanso, tal como es necesario que los enamorados de los espectáculos no sean multitud –chiflando por aquí, cabeceando por allá– para que el filósofo-cigarra preserve su santuario, que es tanto el refugio del sabio, excluido de la ciudad abigarrada de los artesanos, como el templo de los guardianes que comandan a las hormigas del trabajo dividido.

---

[61] Platón, *Fedro*, 259 a.
[62] Platón, *Las leyes*, 59 a.

El canto de las cigarras anticipa la justicia del Hades que va a separar el destino celestial de los "hombres divinos" de la recompensa honesta prometida a los hombres comedidos quienes, después de haberse dedicado a las virtudes de la moderación (*sophrosunè*) y de la justicia (*dikaïosunè*), se reencarnarán en alguna especie de animales políticos: abejas, avispas u hormigas.[63]

Separación de la música y de la política que marca, tal vez, la contradicción última del filósofo rey. El hombre divino no es un animal político, sino un animal músico mejor hecho para ser el cantor, o incluso la marioneta del dios, que para vigilar los censos y los reglamentos de la ciudad.[64] Se ha considerado demasiado rápido como el sueño del filósofo "totalitario" a esta ciudad en la que se le ruega a la población encantarse sin tregua al unísono de sus principios inmutables cantados según los ritmos fijados por la autoridad.[65] Esta ciudad es, más bien, la contradicción expuesta y el vano esfuerzo para superarla, para dar a cada uno la parte de música y de juego divinos que le corresponde. Las leyes y los coros de la ciudad no serán nunca más que débil imitación de la música divina. Y si el filósofo se dedica a ello, es en primer lugar para proteger su retiro. La música solo podrá unir a los ciudadanos si ella lo ha aislado de sus coros.

El reparto de las apariencias

El canto de las cigarras le permite al orden del delirio ser cortado por la barrera del ocio. La excursión campestre de Sócrates y Fedro le da todo su sentido retorcido a la exclusión de los imitadores. ¿No fueron acaso echados de las murallas de la ciudad productiva para allí preparar mejor el retiro divino, el reservado banquete en el que el filósofo se pone de acuerdo con los poetas, incluso los malos, y con los enamorados del discurso, aunque necios, para excluir a los artesanos, sobre todo si son hábiles?

Los poetas hacen y no hacen falta. No hacen falta los que van trayendo al teatro del pueblo a sus actores de voces sonoras para competir con la tragedia del filósofo guardián; hacen falta para que el filósofo guardián no sea un simple maestro-porquero. La exclusión se hace pues complicidad, excursión o banquete privado que une, lejos de los rumores del teatro, al filósofo y a los aficionados

[63] Platón, *Fedón*, 82 a-b.

[64] Sobre la música como propio del hombre, ver Platón, *Las Leyes*, II, 653 e - 654 a. Sobre los juegos que los hombres tienen que jugar en conformidad con su naturaleza de marionetas de la divinidad, ibíd., VII, 803 c - 804 b.

[65] Platóii, *Las Leyes*, II, 665 c.

a las bellas formas y los bellos discursos. El filósofo los lleva a reconocer que el principio de su pasión no tiene que ver con las técnicas de la fabricación y las cocinas del halago. En cambio, la sociedad equívoca de estos hombres de la apariencia garantiza al enamorado de lo verdadero que todos los placeres se dividen en dos, hasta los vapores de la ebriedad y la compañía de las cortesanas. El "retórico" discurso de Pausanias dice la verdad del discurso inspirado de Diotima: hay dos amores, y cada uno de ellos es, a su vez, doble. "Los dos estamos enamorados, decía Sócrates a Calicles: yo de Alcibíades, hijo de Clinias y de la filosofía, tú del *demos* ateniense y de Demos el hijo de Pyrilampe".[66] Al final del *Banquete*, Alcibíades le devuelve el cumplido al designar a Sócrates como objeto de amor encerrado en el envoltorio de esos discursos poblados "de asnos albardados, de herreros, de zapateros y de curtidores".[67]

Para que todo se divida en dos, basta con un último mito de nacimiento que introduce el reparto también en el orden de lo ilegítimo. Bastaba con un pequeño esclavo para refregarles su vanidad a todos los aspirantes del saber. Basta con una sola mendiga, Penia, y un solo bastardo, Eros, para cerrar la puerta a los enamorados ilegítimos de la Idea, para perfeccionar un orden en el que la sociología de las funciones se encuentre completamente recubierta por la genealogía de los valores.

Alrededor del demiurgo, del hombre del *pueblo* y del *trabajo*, cada cosa se divide en dos. El oráculo délfico dice al filósofo: "Conócete a ti mismo" y, al artesano, "Nada de más". La memoria es, para uno, reminiscencia; para el otro, mnemotecnia. El discurso es letra muerta de la imitación retórica o canto alado de la imitación de lo divino. El amor por las figuras teatrales es aplausos con herramientas o batido de alas al recordar la belleza; el amor de los cuerpos es excusa para la reproducción de los zapateros o punto de partida para la ascesis de las almas elegidas. El camino de la Idea es resguardado por estas apariencias que se desdoblan y lanzan al lado equivocado al artesano cada vez que quiere hacer otra cosa que su propio asunto.

Al pie de la muralla

Pues sería un gesto muy rústico, de parte de la filosofía, edificarse a través de una simple exclusión que ubicaría a los hombres manuales en la imposibilidad de conocer lo verdadero del alma. El filósofo no teme que los hombres de hie-

66 Platón, *Gorgias*, 481 d.
67 Platón, *Banquet*, 221 e [*El banquete*. Existen traducciones al castellano].

rro se apoderen de la verdad. Teme que los hombres del arte se agarren de la apariencia. Para elevar al enamorado de lo verdadero a su dignidad, hace falta excluir al zapatero del mundo de las apariencias. El filósofo cierra dos veces con llave la puerta. Una primera vez, por la división del trabajo que excluye a los imitadores y que ubica a los artesanos en "su" lugar. Una segunda, por el delirio de la inspiración que opera el desdoblamiento de las apariencias. O, si se quiere, el filósofo rey inventa dos ciencias: una sociología, que expulsa a las apariencias del universo de las funciones útiles; una estética, que hace retroceder a las apariencias guardianas de la legitimidad filosófica ante los funcionarios de lo útil. De un lado y del otro del artesano, se distribuyen entonces el sofista, cuya negatividad recoge los efectos de ilegitimidad propios del artesano que sale de su rol; y el poeta, compañero de delirio del filósofo rey. O mejor aún, tal vez, su bufón. Una vez que lo serio de la obra artesanal lo descalificó como maestro de sabiduría, el filósofo puede tomar a su servicio a este especialista de las apariencias y de las genealogías, escamoteador o renegador cómplice de toda belleza y de toda verdad en las cuales los zapateros pretenderían tener su parte.

La fuerza provocadora de Platón reside en la extraordinaria franqueza con la cual enuncia algo que las epistemologías y las sociologías del porvenir se dedicarán a borrar: el orden de lo verdadero no se puede fundar sobre una ciencia de la ciencia como el orden social no se puede fundar sobre la división del trabajo. La relación social y el orden del discurso dependen de una misma ficción. Exclusión de la *mentira del arte*, la que se practica sin conocerla. En la juntura entre el orden filosófico y el orden social, solo opera la noble mentira de la naturaleza.

Contra el artesano que miente tal *como él obra*, el filósofo pretende fundar la legitimidad de su mentira sobre la ciencia de lo verdadero. Pero es al revés, la mentira, la legislación de los simulacros que funda, por el mero decreto de sus mitos genealógicos, es la legitimidad filosófica.

La filosofía es fundamentalmente genealogía, discurso sobre la naturaleza como discurso sobre la nobleza. No hay que entender por ahí un discurso de una filosofía "esclavista" atenta a justificar un orden social desigualitario o a encerrar a los hombres en el "totalitarismo" de su idea. Se trata menos de encerrar a los otros que protegerse a sí misma de ellos; menos de imponer su verdad que de conservar su apariencia. En eso consiste, ante todo y como bien se sabe, la nobleza.

Lo que el orden y el delirio platónicos expresan no es, entonces, ni la implicación de la filosofía con los órdenes políticos establecidos ni su testa-

rudez en imponer su verdad a los desórdenes de la ciudad; sino más bien, la paradoja de su institución misma. La filosofía no puede trazar el círculo de su autonomía sino con un discurso sobre la naturaleza y la nobleza; un discurso que posibilita su tensión al imitar su *telos*: la naturaleza perfecta. Simplemente, esta imitación está destinada a cohabitar siempre con su caricatura. El filósofo rey está condenado a vivir con sus simios.

Esta lógica y esta amenaza, por el módico precio de pronunciarlas contra Platón, las volverá a encontrar el filósofo de Zaratustra entre las esperanzas y los miedos de la edad socialista. Nietzsche, glorificando la mentira de la vida y la noble pasión de la apariencia contra la socrática y plebeya pasión de la verdad, tal vez no haga más que prolongar la ira del filósofo rey contra un Sócrates plebeyo del agricultor Jenofonte y del filósofo popular Antístenes. Que la verdad obtenga su legitimidad solamente de la noble mentira que distingue las almas bien nacidas de las almas nacidas para el martillazo de las forjas y el alboroto de las asambleas es la lección platónica que Nietzsche confirmará.

Sin embargo, no lo hace sin pagar su propio tributo a la modernidad al desplazar la distinción "mediterránea" del mito griego a la España de Bizet y el banquete de Agathon, al ámbito de las obreras de cigarros, de los toreadores y de los borrachos del albergue Lilas Pasta. Lo esencial es que este albergue, como se sabe por la seguidilla, esté al pie de la muralla. Muralla de la filosofía de la que el ingenuo –¿o vivo?– Antístenes acusaba a los filósofos de negarles la protección a los artesanos, cuando había sido edificada solamente para protegerlos.

¿De qué cosa, exactamente, las obreras de la Manufactura de Tabaco tendrían que proteger al filósofo en la época democrática y social? ¿Qué tipo de inversión produjo que la fábrica venga a jugar en contra del artesano, y la Venus de los cruces, a salvar la apuesta del filósofo artista? Si Bizet tiene que ser, contra Wagner, el filósofo de Zaratustra, no es simplemente porque la danza de Carmen es más ligera que la misa de los caballeros del Graal. Quizás sea que existe algo más insoportable que la ingenua ampolla de los guerreros Parsifal, Siegfried o Lohengrin: la modesta pretensión poética del zapatero Hans Sachs.

El trabajo de Marx

> Yo hasta había resuelto convertirme en un ser "práctico", y debía entrar, al comienzo del año, a una *office* del ferrocarril. ¿Eso es buena o mala suerte? Mi mala letra fue la causa de que no obtuviera el puesto.
>
> Marx, carta a Kugelmann, 28 de diciembre de 1862

El zapatero y el caballero

Que los zapateros canten en su taller o que canten en coro en las fiestas populares no es un problema. Las canciones que acompañan los gestos del trabajo u ocupan el tiempo del descanso mantienen aquel semblante de amor que, más aún que la cualificación, ata al obrero a su puesto. Y los estetas no están obligados a ir a escucharlos.

Sin embargo, en el escenario de los *Maestros cantores*, Hans Sachs hace *otra cosa*. Propone, una vez por año, dejar al pueblo juzgar en materia musical. Y el primer cantante al que quiere, por este medio, hacer entrar en el conjunto de los maestros es un caballero.

El primer error es el más perdonable. Remitir el juicio sobre lo Bello a los aplausos, confundir la unidad de la Idea con la multitud de las formas y de los sufragios, se sabe que está conforme con la naturaleza de la gente de herramientas. Y la cosa poco importa si solo se trata de juzgar canciones de artesanos para los compañeros.

Pero Hans Sachs no confunde. No propone a su aprendiz para la consagración por la multitud, sino a un caballero. No es un cantante a quien patrocina, sino a un poeta. Y con este caballero poeta introducido por un zapatero entre los artesanos de Núremberg, parece que todo se borra: las armas, las herramientas y los metros; el oficio, la ciencia y la inspiración; el oro, la plata y el hierro.

La insurrección zapatera

La confusión no viene de la imaginación gótica de un músico. Aquella fiesta loca de *Saint-Jean* que Wagner hizo representar en 1868 en la Ópera de Múnich ilustra uno de los temas que, desde hace varias décadas, atormentan la mente de los expertos del orden filosófico, artístico y político: la invasión de los zapateros en los dominios reservados a los sabios conocedores de la Idea del Bien y a los enamorados inspirados por las bellas formas.

Es cierto que la policía está acostumbrada, desde hace mucho, a que tanto en las calles de París como en las de Núremberg, los aprendices de zapateros sean, con los jóvenes sastres, los primeros en hacer alboroto. Aquello está en consonancia con su concepto, que es el de ser la multitud por excelencia: el número abigarrado y ruidoso. Los directores de teatro lo saben bien y los contratan para hacer la claque.

Tal vez esté allí el error. Y la policía avisó que no quiere claque en el teatro. El mal mayor no está en la masa. Está en su *descomposición*. La ropa elegante con que visten a estos obreros, los amores aristócratas que se les pide que aplaudan, la ilusión teatral a la cual se los invita, es evidente que le van tomando el gusto. De ahí que acudan a esas sociedades secretas en las que se llevan bonetes y nombres de la República, o a esas reuniones sansimonianas en las que la gente bien fraterniza con los obreros, la consecuencia es directa. Y algunos no temen seguir la escalada hasta los placeres divinos del poeta y del filósofo.

Insurrección zapatera. A la razón sociológica de los historiadores le gustaría ver allí la promoción de la virtud zapatera. El orgullo de esos trabajadores hábiles y su preocupación frente al nuevo mundo del trabajo descalificado armarían el espíritu y el brazo tanto de los zapateros como de sus inseparables acólitos, los sastres.

Ahora bien, los zapateros –y todos los obreros– lo saben: no hay tal virtud zapatera. O bien, y es lo mismo, existe esta virtud que no cambió desde Platón: el zapatero es el que no puede hacer nada más que zapatería.

Los obreros conocen bien este lazo de la "cualidad" con la prohibición devenido oscuro para los sabios. Simplemente porque lo heredaron y se volvió en los últimos siglos la regla de su jerarquía interna, la manera de cumplir y negar, a la vez, su destino rechazándolo sobre un paria: el zapatero.

"Que nadie entre aquí si no es geómetra". El pueblo de los compañeros encontró a su rey geómetra: el carpintero, primero en dignidad entre los hijos de los constructores del templo de Salomón. Este organizó un universo obrero en el que cada uno –herrero o tonelero, cerrajero o curtidor– se ubica en su

lugar y dedica su vida al aprendizaje sin fin de su arte. A estos monotécnicos no les gustan mucho los imitadores ni la mezcla de metales. Se halló un poeta por lo menos, Hoffmann, para vengar a los suyos retratando al Maestro Martin, que toma la tonelería como el arte supremo y no quiere ni pintor en su taller ni caballero para su hija.[68]

Mundo de la prohibición y de la jerarquía. Luego del carpintero, el geómetra por excelencia, vamos descendiendo gradualmente a medida que el arte se vuelve más grosero y la geometría más superflua, hasta el infierno del zapatero. Este no terminó, en el siglo XIX, de pagar por sus crímenes en contra del orden platónico. Es el nabo a quien ridiculizan las canciones de compañeros por el delantal amplio, las herramientas groseras y la cola de pescado maloliente. Es el esclavo usurpador, iniciado por fraude en los secretos del compañerismo [*compagnonnage**]. La ley de los carpinteros manda a todo compañón consciente de sus deberes a matar a cualquier remendón [*sabourin***] al que se encuentre llevando las insignias de la compañía del gremio.

A mediados del siglo XIX, este orden entró en decadencia, pero se encuentran aún uno que otro cadáver de zapatero sancionado por su audacia. Y, en todo caso, la realidad del orden de los estados prolonga las prohibiciones del orden simbólico. La zapatería es el último de los oficios. Si se hallan zapateros en primera fila en los lugares donde los obreros no deberían estar, es porque son los más numerosos, los menos ocupados y los menos ilusos en cuanto a la gloria del artesano. La insurrección zapatera no es un combate *a favor* sino *en contra* de la cualidad zapatera. Figura típica de este rechazo: aquel adolescente poeta a quien su padre, empleado en un colegio, quería imponer el oficio de zapatero. "Resistió santamente a su padre –nos cuenta su biógrafo–, rompió las herramientas de un oficio para el cual no fue hecho y volvió a ser libre entregándose a sí mismo".[69]

[68] Se considera que *Maestro Martin el tonelero y sus aprendices* inspiró en Wagner la idea de *Los maestros cantores*, aunque solo el marco histórico y el tema de la relación artista-artesano se parecen.
* NdT: En Francia, nombre de una forma histórica de organización del aprendizaje y del trabajo de artesanos (particularmente talladores de piedra, carpinteros, etcétera) en una compañía, con un sentido fuerte de honor por pertenencia y características muy precisas tales como el Tour de France (Gira en Francia), que hace cada aprendiz pasando de obra en obra, de taller en taller para finalizar su formación.
** NdT: Término despectivo para referirse a un zapatero por remitir a los zuecos y no a los zapatos.
[69] Hippolyte Tampucci, *Poésies*, prefacio, Paris, 1833 [*Poesía.* No se encontró traducción al castellano].

Allí está el fondo del asunto: cualquiera tiene ahora poder de legislar sobre la naturaleza y puede juzgar por sí mismo si, independientemente de las coacciones exteriores que lo puedan obligar o no a hacerlo, está hecho para el oficio de zapatero o para cualquier otro. El "nada más" que garantizaba el orden de los estados se encuentra cuestionado por dos lados: los obreros hábiles que descubren, en las migraciones de su trabajo, que no requiere demasiado tiempo obtener una cualificación y que pasar de un oficio a otro no representa ningún inconveniente;[70] y están los que perciben esta habilidad misma como la contracara de la prohibición y deciden más bien adueñarse de los placeres de la apariencia y del ocio de la dialéctica. Así se disculpa, por ejemplo, un carpintero que falla al contrato: "Si, desde lejos, diviso a Sócrates, de repente dejo que se vayan mis deberes a pique para correr tras él y discurrir juntos (a menudo todo un día) sobre los verdaderos bienes de la existencia".[71]

Desviación de la naturaleza. Mezcla de los oficios y de los metales. Pasan los monotécnicos al mundo abigarrado de los imitadores en el que se encuentran con los caballeros inspirados por el arte divino y los filósofos que dispensan sus secretos al pueblo. Los hombres del orden y los hombres de la inspiración se preocupan por igual de este desorden y ponen siempre en el centro de su denuncia el mismo arquetipo. En 1841, el profesor Lherminier, ex sansimoniano que vio la herejía en su nacimiento, se insurrecciona contra el homenaje rendido a estos poetas obreros y señala la presencia simbólica del zapatero Savinien Lapointe. Opone a los republicanos que los festejan los consejos del padre de la república moderna: "Quiero absolutamente que Émile aprenda un oficio [...] quiero que no sea ni músico, ni actor ni hacedor de libros [...] prefiero que sea zapatero a poeta". Desorden estético, desorden político, desorden simbólico, desorden real, todo se aloja entre sí. Una república que diese a los zapateros la palma de honor de los poetas, "el poder supremo tendría miles de candidatos y la ley ningún sujeto obediente".[72]

En un sentido contrario, los redactores, políticamente progresistas, de *L'Artiste* se preocupan, durante el Salón de 1845, por la democracia que invade el terreno del arte. Y ellos tampoco se equivocan en dar en el blanco: "La naturaleza no le permitió a todo el mundo tener un don; ella le dijo a uno:

[70] Anthime Corbon, *De l'enseignement professionnel*, Paris, 1855 [*De la enseñanza profesional*. No se encontró traducción al castellano].

[71] Gabriel Gauny, carta a A. Barrault, 26 junio 1854, *Fonds Gauny*, Biblioteca Municipal de Saint-Denis [No se encontró traducción al castellano].

[72] Eugène Lherminier, "De la littérature des ouvriers", *Revue des Deux Mondes*, noviembre de 1841, p. 972 [Lerminier, "De la literatura de los obreros". No se encontró traducción al castellano].

haz poemas; dijo al otro: haz calzados".[73] Los derechos del inspirado se unen sin coerción con las razones del orden e influyen sin violencia sobre ellas. Ningún temor mezquino anima al suave Charles Nodier, preocupado por estos zapateros que hacen tragedias cornelianas y que diagnostica a su vez el origen del mal: la democracia sin razón de la escritura. Al volverse imprenta e instrucción del pueblo, en todas partes transforma "la útil mano de obra y los honestos artesanos" en "ladrones, impostores y falsificadores".[74] Entonces, se enuncia la solución propia para satisfacer al mismo tiempo al Estado, al pueblo y a los poetas: devolverle al pueblo la cultura popular; devolverle esta razón del mito, confiscada y luego abolida por los filósofos. A medio camino entre los rencores antifilosóficos de la contrarrevolución y los vigores antiideológicos del materialismo, Nodier expresa en toda su pureza este platonismo invertido en el cual el relato popular debe denunciar la filosofía ahora asociada con la letra muerta de la escritura.

Todo ocurre, entonces, como si el destino de la moderna república se pudiera todavía representar en este com-partir simbólico: tiene que existir una clase de individuos cuyo *oficio* simbolice para toda la gente de oficio la necesidad de no hacer sino su propio asunto; un oficio que resume la necesidad del trabajo en tanto excluye los privilegios –aun, y sobre todo, los más ascéticos– del ocio. El orden está amenazado siempre que un zapatero hace otra cosa en vez de zapatos. Y recíprocamente, se puede bautizar zapatero a cualquiera que perturba el orden de los estados. Así, el sabio redactor del *Diario de los economistas* no duda un instante sobre la identidad de este comunista alemán a quien el gobierno francés deportó por sus escritos incendiarios: el señor Karl Marx –explica a sus lectores– es zapatero.

La noche de la Saint-Jean

Tal es el contexto en el cual Richard Wagner imagina, en 1845, la fábula del caballero y del zapatero, destinada ante todo, por supuesto, a refutar a sus detractores. Pero, también, cuando la hace representar 23 años más tarde, lo hace para manifestar que el partido ya fue *jugado.* Si *Los maestros cantores* es una ópera única en la obra del compositor, es precisamente porque representa

[73] *L'Artiste*, abril de 1845 [*El Artista*. No se encontró traducción al castellano].

[74] Charles Nodier, "De l'utilité morale de l'instruction pour le peuple", *Rêveries*, rééd. Plasma, pp. 182-183 ["De la utilidad moral de la instrucción para el pueblo". No se encontró traducción al castellano].

una despedida. La insurrección zapatera está liquidada. El artista retoma plena posesión de los atributos de la naturaleza y del genio que, en la tormenta de los años cuarenta, había confiado al cuidado del pueblo. Eva puede muy bien quitarle la corona a Walter para dársela a Hans Sachs. Nadie registra el cambio. Ocurre precisamente lo contrario. El triunfo del zapatero poeta es al mismo tiempo su abdicación. Es el bautismo popular con el cual el representante de san Juan Bautista consagra al caballero artista inspirado y le devuelve la corona de los aristocráticos *Minnesänger* usurpada por los artesanos. La alianza del zapatero con el poeta en el culto del pueblo y de la mujer es obsoleta en cuanto se produce, poder de un solo día, realeza de carnaval ejercida el tiempo justo para restaurar la supremacía del genio sobre la técnica, de la inspiración sobre la mnemotecnia. Solo hace falta un intermediario: Beckmesser, el hombre de las escrituras municipales, de las marcas sobre las tablitas y de la memoria laboriosa. Sofista de los tiempos modernos. O más bien, menos que un sofista, ya que no es capaz ni de aprender correctamente de memoria ni de hacer sus propios zapatos. Este sofista barato se llama ahora pequeñoburgués.

Refinación estética y progresista del nuevo sueño de la "cultura popular", la ópera "gótica" figura entonces como una de las formas dominantes de nuestra modernidad. Entre *Tannhaüser* y *Los maestros cantores*, entre el concurso de la Wartburg y el de Núremberg, el homenaje sansimoniano y feuerbachiano rendido al pueblo y a la mujer opera una transferencia bien determinada. La positivización de la virtud artesanal se acompaña de un juego de toma y daca. El artista inspirado atribuye al *ethos* popular un genio, un *daïmon* que el pueblo le devuelve enseguida consagrando al artista del pueblo, trabajador y caballero, en su diferencia con el imitador mecánico. Esta consagración del artista es también un modelo que este propone al político y al sabio. El antiguo orden platónico se afirma en el horror al ragú y a lo abigarrado. El carnaval nuremburgués, por el contrario, presenta un uso moderno de lo abigarrado, que borra los colores de los metales y los contornos visibles de los antiguos órdenes para ofrecer a los guardianes y a los inspirados de la edad moderna una legitimidad nueva, fundada sobre las únicas potencias que se dicen que valen de ahora en más: las potencias de abajo.

De manera irónica, un crítico había presentido mejor que nadie el alcance de la operación: el joven revolucionario Richard Wagner. En *Ópera y drama*, dio el análisis más alegre de estas idas y venidas en las entrañas del genio popular, destinadas a dar una nueva savia a la ópera: locas cabalgatas del caballero Auber entre los puestos de los pescadores napolitanos; caminatas de su rival

Rossini al sonido de las flautas alpinas; promoción de las masas en el escenario de Meyerbeer. Son, en verdad, simples recetas de cocina al lado de la máquina representativa que ponen en marcha el zapatero Hans Sachs y su aprendiz.

He allí dos filósofos, por lo menos, a cuyo gusto clásico le repugna esta suerte de cultura popular: Friedrich Nietzsche y Karl Marx. Aun cuando, durante un tiempo, el primero cedió al encanto popular de los fuegos de la *Saint-Jean*. Hizo falta algún tiempo más para que llegara a un diagnóstico extrañamente parecido al del viejo Platón: la reglamentación teatral de la insurrección zapatera sigue siendo un triunfo para los zapateros. Por eso, solo es teatro. Teatrocracia, tal es el concepto exactamente renovado a partir de *Las Leyes*, con el cual Nietzsche resuelve el "caso Wagner". Poco importa que la fábula del zapatero sirva únicamente a la consagración del artista. Pues precisamente el poder del artista imitador –del actor, dice Nietzsche– inaugura la decadencia en el dominio de la música, por ende, de la filosofía y de la política. Someter las reglas de la música al juicio de los artistas es dejarlas caer, al poco tiempo, en las manos del pueblo. "El teatro es una sublevación de las masas".[75] Las figuras del fantasma platónico encuentran sus ecos en las imágenes que le sirven a Nietzsche para fustigar el teatro de Bayreuth: es la caverna del encantador donde se corrompe la juventud bien nacida. Pero es también un "establecimiento de hidroterapia" cuya higiene mezquina nos remite al baño público donde se asea el esclavo fugitivo. El resultado –incluso en sus términos– no difiere mucho del diagnóstico platónico: el reino del actor no puede tener como consecuencia más que la destrucción de los "instintos que hacen posibles a los trabajadores como clase".[76] Frente a ello, no habrá mucho más que el recurso al círculo de las cigarras en pleno sol del mediodía.

El **ideólogo**, el **zapatero y** el **inventor**

Sur contra norte. Cierta geografía de la defensa del pensamiento contra el advenimiento simultáneo de los imitadores y de las masas. El paisaje marxiano se organiza de manera diferente. Para el oriundo de Treves y el habitante de Londres, el Mediodía no representa la civilización en oposición a la barbarie del norte. La civilización es el río de los intercambios que huye de los territorios equivalentes a la barbarie. Núremberg es el sur, región de pequeñas ciudades

[75] Friedrich Nietzsche, "Le cas Wagner", en *Le crépuscule des idoles*, trad. H. Albert, Mercure de France, p.40 ["El caso Wagner", en *El crepúsculo de los ídolos*. Existen traducciones al castellano].
[76] Ibíd., p. 171.

estrechas, de la vieja suciedad y de la vieja sentimentalidad de Alemania del sur que objeta al norte las grandes propiedades, el militarismo y la burocracia. Contradicción inmóvil reflejada, según Marx, en la comedia de la revolución alemana. Esta se resume perfectamente en los caracteres complementarios de los dos "héroes" de 1848, que son las dos bestias negras de Marx: el militarismo aventurero del lugarteniente Willich; el énfasis sentimental del poeta Kinkel.

El día después de la revolución, Marx justamente tiene que hablar de Núremberg y de su zapatero poeta. Da cuenta del libro de Daumer, *La religión de la nueva era*. Contra la decadencia de la "cultura" asediada por la barbarie contemporánea, Daumer propone una religión humana novedosa basada en la naturaleza y la mujer. Para su crítico, esta "naturaleza" no es sino el necio idilio del citadino obtuso que recita odas de Klopstock para amenizar sus paseos dominicales. Y la rehabilitación de la mujer se queda con el modelo de las mujeres de letras del siglo anterior. En cuanto a los lamentos sobre la decadencia, indican correctamente cuál es el modelo del autor: "La cultura en su ocaso, de la cual el señor Daumer canta sus jeremiadas, es la cultura de la época en la cual Núremberg florecía como libre ciudad del Imperio, en la cual la industria nuremburguesa, ese bastardo (*Zwitterding*) de arte y artesanía, jugaba un papel significativo, la cultura de la pequeña burguesía alemana que se está yendo junto con esa pequeña burguesía. Si el ocaso de las clases antiguas –la caballería, por ejemplo– pudo dar lugar a grandes obras trágicas, el filisteísmo (*Spiessbürgertum*) no va propiamente más allá de manifestaciones impotentes de una malignidad fanática y de una colección de máximas y de preceptos a lo Sancho Panza. El señor Daumer es la continuación de Hans Sachs, resecada y despojada de todo humor. La filosofía alemana junta las manos y llora sobre el lecho de muerte de su padre putativo, el filisteísmo alemán, es el cuadro emocionante que nos despliega *La religión de la nueva era*".[77]

El juicio es, en apariencia, simple y remite a dos temas mayores del pensamiento marxiano. Es, en primer lugar, la crítica de la ideología como incomprensión del desarrollo de las fuerzas productivas. Luego, la oposición entre dos figuras teatrales de la historia: lo trágico, expresión auténtica de la lucha entre el antiguo y el nuevo mundo; lo cómico, repetición irrisoria de una historia ya actuada y de valores ya muertos. Daumer es así el representante de esos ideólogos que no van "más lejos" en su pensamiento que los pequeñoburgueses en

[77] *Marx-Engels Werke*, Dietz Verlg, t. VII, p. 203. Sobre este texto, como sobre todas las referencias literarias de Marx, se remitirá a la obra de S.S. Prawer, *Karl Marx and world literature*, Oxford University Press, 1976 [*Karl Marx y la literatura universal.* No se encontró traducción al castellano].

su vida práctica. Incapaz, como aquellos, de percibir el elemento liberador de los desgarros de la edad industrial, no puede, tal como ellos, oponerles sino el sueño de un imposible retorno al más acá del capitalismo: repetición grotesca de un combate contra la historia ya perdida por la caballería en el tiempo de Don Quijote.

Lectura simple, que corre simplemente el riesgo de pasar por estas ventanas en falso que Marx no duda en usar. Todos sabemos gracias a él cómo 1848 repitió en farsa la tragedia de la gran Revolución que había utilizado los disfraces antiguos para liberar el nuevo mundo burgués de sus trabas feudales. Ahora bien, el asunto es aquí distinto. La comedia del filisteísmo no es la repetición de lo trágico, es repetición de sí. Daumer es grotesco porque repite, degradándola, una figura social ya ridicula. Y esta figura ridícula no es la lucha en vano de los caballeros errantes, es la actividad productiva de la industria nuremburguesa en su edad de oro.

Marx no apunta aquí, en efecto, al régimen de casta de las corporaciones o la estrechez del idiotismo de oficio; apunta a la industria floreciente de una de esas ciudades francas de la Edad Media en la cual la historia progresista suele ver los primeros gérmenes del mundo nuevo de la dominación burguesa y de la emancipación popular. Una sola cosa, para los historiadores, hizo que periclite esta metrópolis del capitalismo naciente: la desgracia de su ubicación geográfica, lejos de las grandes vías fluviales y marítimas, y en el pleno paso de los ejércitos devastadores.

Sin embargo, el padre del materialismo histórico, curiosamente, no razona de este modo. Para él, esta industria atrasada era una industria mortinata; una cosa doble, un híbrido, un bastardo, la mezcla de dos naturalezas contradictorias: la de la actividad industrial y la de la creación artística. En su época, esta unión no era el sueño de los artesanos atrasados únicamente. Entre los innovadores industriales y sociales, promotores del arte industrial, también se hacía presente. En cuanto a la cultura nuremburguesa moribunda, encuentra aún cómo interesar a los hombres del progreso: en la Exposición Universal de1867, los delegados obreros caen pasmados frente a los juguetes mecánicos de Núremberg. Contraponen a la educación científica que estos juguetes aportan a los niños la blandura y la corrupción de clases decadentes que les enseñan a los niños franceses las necias muñecas.[78] Después de todo, el arte industrial y

[78] *Rapports des délégations ouvrières à l'Exposition de 1867. Enquête sur le dixième groupe*, t. I, p. 5 [*Informes de las delegaciones obreras en la Exposición de 1867.* No se encontró traducción al castellano].

los juguetes de Núremberg podrían proveer a la educación "politécnica" del futuro mundo comunista modelos más convincentes que aquellas variaciones irónicas sobre pastorales ambiguas a las cuales Marx se dedica a veces: un mundo en el que no habría más pintores, sino solo individuos que, entre otras cosas, pintarían; en el que el mismo individuo podría ser, según las horas, pescador, cazador, pastor y crítico crítico [*critique critique*]…

Pues bien, precisamente, Marx entiende el progreso de otro modo. Para él, la superación de la prohibición platónica no es ni el zapatero poeta, ni el arte industrial, ni el juguete mecánico. El porvenir de la libertad burguesa y de la emancipación popular, en el tiempo de Hans Sachs, no se situaba en la industria floreciente de las ciudades libres del Imperio. Empezó en Inglaterra y en los Países Bajos, en el infierno purificador de las manufacturas de tejidos establecidas al borde del mar de los intercambios. Ahí se anticipó el maridaje revolucionario del agua y del fuego, realizado más tarde cuando las invenciones del relojero Watt y del orfebre Fulton abrieron las vías de la gran industria y del mercado mundial. "*¡Ne sutor ultra crepidam!* ¡Zapatero, a tus zapatos! Este *nec plus ultra* de la sabiduría del oficio y de la manufactura deviene demencia y maldición el día que el relojero Watt descubre la máquina a vapor, el barbero Arkwright el oficio continuo y el orfebre Fulton el bote a vapor".[79]

No es deviniendo poeta ni artista industrial que el zapatero sale de su maldición, sino inventando la máquina. La paradoja, entonces, se sabe, es que lejos de hacer más que su zapato, tiene toda la chance de hacer aún menos. La revolución de la máquina consiste en que el trabajador de oficio o de manufactura, de operaciones limitadas, haga una aún más limitada. En síntesis, la demencia y la maldición no pueden superar la vieja sabiduría salvo que sean semejantes para todo el mundo. Maldición para la burguesía a la que estos ingeniosos artesanos traen la prosperidad a corto plazo y la muerte a largo plazo, ya que la gran industria tendrá que reemplazar "bajo pena de muerte" al individuo fragmentado por un individuo integral, lo que solo podrá hacerse pasando primero por encima del cadáver de la burguesía. Maldición para los proletarios que solo ganan en este mundo del individuo integral a costa de abandonar su competencia y su libertad de artesanos al frenesí de la fábrica burguesa. Los inventores artesanos liberan a sus hermanos forzándolos al suicidio. Hace falta

[79] Karl Marx, *El Capital*, Ed. Sociales, t. II, p. 167 [*El capital*. Existen varias traducciones al castellano]. Seguimos de cerca, salvo pocas excepciones, las traducciones propuestas por las Éditions Sociales bajo las direcciones sucesivas de Émile Bottigelli, Gilbert Badia y Jean-Pierre Lefebvre.

que el artesano consienta despojarse de toda su positividad para arrastrar a la burguesía al ciclo infernal de su suicidio.

Esta historia de lamentos sobre un lecho de muerte tal vez no era sino una ilusión óptica. Pues la historia "avanza" justamente allí donde se confronta con la muerte; allí donde ya no hay más manos juntas ni jeremiadas, sino demencia y maldición. La muerte de Hans Sachs y de la industria nuremburguesa no es más que una comedia, una caricatura de la muerte. Resta Núremberg, la filistea, que se encuentra en el amanecer de los bellos días industriales. El "asno sentimental" Liebknecht hará incluso de ella una de las plazas fuertes del partido obrero marxista. Eso es lo que precisamente caracteriza el atraso: *una maltratada vida*. Treinta años más tarde, Engels se lo recordará a Bernstein: la mentalidad filistea "ganó todas las clases en Alemania desde la guerra de los Treinta Años [...]. Reina sobre el trono así como en el puesto del remendón".[80] El atraso no es una historia superada, sino una historia mal encaminada. Es la historia errónea, la baja o la mala historia que dobla la historia legítima. La bastardía es la mala figura del Dos, la que no se quiebra, sino que se satisface de su redoblamiento. Como si justamente encontrara, en la mezcolanza que la hace indigna, la fuerza para sobrevivir escapando al fuego de la contradicción. La bajeza de esta historia es su falsa nobleza: la *mezcolanza* del arte y de la artesanía, mezcolanza de la fabricación y de la imitación, de lo útil y del ocio, de los metales preciosos y de los metales vulgares. La bastardía es tanto la habilidad de aquellos obreros del cobre de la antigua Núremberg que alcanzaron una imitación perfecta del trabajo del oro como la trivialidad del obrero filósofo Proudhon, que quiere obras de arte útiles. El doctor Marx, en cambio, está a favor de la separación: le gustan el arte griego y las obras maestras clásicas. Sus hijas no tienen juguetes mecánicos, sino muñecas. Y, para divertirlas, se pone en cuatro patas para hacer el caballito o les cuenta la historia hoffmanniana de un mago que, no pudiendo pagar sus deudas, tiene que vender al diablo los objetos maravillosos de su fabricación, pero siempre termina por reencontrarlos.[81] En cuanto a la ingenua pastoral del comunista del futuro, tal vez valga, tal como la escatología del *Fedro*, ante todo por lo que excluye: no se hace en ella ni fabricación industrial ni imitación artística, lo que es con toda seguridad la manera más radical de no mezclarlas.

---

[80] Engels a Bernstein, 1º de marzo de 1883, en *La Social-démocratie allemande*, 10/18, p. 171 [*La socialdemocracia alemana*. Existen traducciones al castellano].

[81] Eleanor Marx-Aveling, "Karl Marx", en *Souvenirs sur Marx et Engels*, Éditions en Langues Étrangères, Moscú, p. 264, 1950 [*Recuerdos sobre Marx y Engels*. No se encontró traducción al castellano].

La bastardía, en cambio, es la fuerza de la mentira en el corazón mismo de la producción. El teórico de las fuerzas productivas concuerda en esto con el poeta de los *Cuentos fantásticos*. La industria nuremburguesa se puede siempre reducir a aquel taller del Maestro Martin poblado, sin que el maestro lo sepa, de compañeros tanto más perfectos que son todos *falsos toneleros*: el pintor Reinhold, el cincelador Frederic y el caballero Conrad. Mundo clausurado sobre los juegos repetitivos de lo Mismo y del Otro. Mundo del fabricante y del imitador, del artesano y del ideólogo. Si la cultura nuremburguesa es decadente, no es por ser antigua. Es porque tiene menor valor y siempre lo tuvo. Si parece hoy una cosa mezquina al lado de las fábricas de Manchester, es porque ya lo era, incluso en el momento de su plena expansión, frente a los combates perdidos de la caballería en su ocaso y de las "grandes obras trágicas" que los reflejaban.

La buena historia está del lado de la tragedia, *ahí mismo donde el héroe trágico lucha contra la historia*. Es allí donde Marx, a pesar de su referencia a Hegel, se distingue radicalmente de él. La tragedia en Hegel no pertenece al ocaso, sino a la fase ascendente del orden del mundo. La tragedia por excelencia, la de los griegos, marca, de este modo, el momento en el cual las potencias de la naturaleza vienen a chocar contra las de la ley estatal, en el cual Antígona se opone a Creón, en el cual Atenas absuelve a Orestes de un crimen contra la sangre maternal justificado por el deseo de vengar el orden paternal de la familia.

En cambio, la caballería en su decadencia es, para Hegel, material para una novela. O, mejor dicho, es el tema propio de la novela en cuanto género histórico: el relato de las errancias de la subjetividad cristiana en un mundo que se le escapa por todas partes. El héroe novelístico por excelencia es, por supuesto, Don Quijote, el combatiente de un mundo en decadencia, doblado por aquel servidor llamado a ser el maestro del porvenir: Sancho Panza, el hombre que representa la prosa del nuevo mundo burgués.

Pues bien, la novela, al volverse historia trágica, en Marx cambia de sentido. Deviene la oposición entre la grandeza trágica de la historia y la mezquindad cómica. La distancia que va de Hegel a Marx se traza de la mejor manera en esta bizarría demasiado a menudo considerada como indiferente: en la obra de Marx, Sancho Panza es quien pelea contra los molinos. El ideólogo etéreo, el hombre de las ilusiones atrasadas, de las frases vacías y de los combates imaginarios, aquí como en *La ideología alemana*, no es Don Quijote, sino Sancho Panza, el hijo del labrador que no piensa más que en su panza y que solo habla con proverbios. El ideólogo es justamente aquel hombre que parecía exactamente tallado para encarnar, tal como Hans Sachs o los artesanos de la libre Núremberg, el mundo

del futuro prosaico y productivo en oposición a los ensueños caballerescos que justifican el orden feudal de castas. De hecho, en *La ideología alemana*, Sancho se volvió el amo de su amo. El ideólogo no es el soñador de quimeras. Es el espíritu fuerte que "desmitifica" las ilusiones caballerescas. Tal vez sea por ello que no entiende nada de la historia: ni los combates trágicos de su amo, ni la obra del infierno y progreso de los artesanos inventores de la gran industria, ni la locura de los obreros lanzados "al cielo por asalto", ni tampoco la del doctor Marx que sacrifica todo al gran libro de su liberación.

La crítica de Sancho Panza toma a contrapelo la insurrección zapatera. Solo quiere ver en sus sueños poéticos la mezquindad de la duplicidad artesanal. Para Marx, el zapatero poeta es el hombre de la historia errónea, el hombre de lo doble opuesto al hombre de la contradicción, el trabajador que busca enriquecer su cualidad cuando hay que sacrificarla, quien, en el universo de la fabricación, vuelve prosaico el gran sueño pastoral del poeta Antípatros: el ocio de las obreras cuyas ninfas hacen funcionar el molino.[82] A la vida divina del ocio le hace falta, al contrario, dejar una distancia "arcaica" para alcanzarla a través del sacrificio de la máquina, de la ciencia y del combate.

La clara génesis y la simple evaluación de las formas políticas e ideológicas a partir de la historia de las fuerzas productivas está siendo redoblada por una discreta pero implacable genealogía de los valores, cercana a la de Nietzsche, al menos en el reparto que opone a los artesanos de la decadencia cómica y a los caballeros del ocaso trágico. La tragedia es grandeza de la vida en la muerte; la comedia, la mezquindad de la muerte en la vida. Para Marx, como para Nietzsche, como para Platón, hay dos maneras de nacer y de morir. El aparente sentido único de la historia es la imbricación de dos movimientos. *El político* de Platón nos ofrecía el mito de las rotaciones inversas de un mundo a veces gobernado por la ley del Uno, otras dejado al desamparo de lo Múltiple. El texto de Marx nos deja ver la imbricación de dos modos de lo Múltiple, de dos ciclos de la vida y de la muerte: la corrupción por la mezcolanza o la incandescencia de los contrarios. Frente a los despreciadores de la decadencia, el supuesto optimismo de la teoría de las fuerzas productivas está de entrada quebrado por el juego de dos potencias contrarias: la gran tragedia del agua y del fuego, de la producción y de la destrucción; la comedia mezquina de la tierra y del aire, de la fabricación y de la imitación. Hable quien quiera de la teoría "prometeana" de Marx: el cuerpo de Prometeo está de entrada disgregado. El materialismo de la historia y la dialéctica de la revolución corren el riesgo de nunca encontrarse en él.

[82] Karl Marx, *El Capital*, t. II, p. 91.

La producción del proletario

Sin embargo, el espeso manuscrito de *La ideología alemana*, abandonado a la "crítica de los ratones", quiere probarse a sí mismo y probarnos a nosotros que las cosas son muy simples y que la historia tiene un solo principio. Quien quiere partir de la tierra, y no del cielo de las Ideas, tiene que constatar esta simple y coercitiva verdad. Es necesario, primero, vivir para estar a la altura de "hacer la historia". "Pero para vivir, hace falta ante todo beber, comer, alojarse, vestirse y algunas cosas más todavía. El primer hecho histórico es, entonces, la producción de los medios que permiten satisfacer estas necesidades, la producción de la vida material misma y eso es, inclusive, un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia que se debe todavía hoy cumplir día tras día, hora tras hora, como hace miles de años, simplemente para mantener a los hombres con vida".[83]

Día tras día, hora tras hora. Curioso eco de la regla platónica de la ausencia de tiempo. Su función ya no es fijar a los hombres de hierro en su lugar. Sería, más bien, reubicar en su lugar a los caballeros y a los filósofos que se creen reyes. En efecto, el mandato del "nada más" se desplaza. La regla de vida del obrero se vuelve regla de oro, razón del discurso. La imposibilidad de "la otra cosa" se vuelve la ley general de la historia que resuena como una obsesión en la retórica de *La ideología alemana* o del *Manifiesto comunista*: no conocemos sino "una sola ciencia", la ciencia de la historia. La historia no es "nada más que" la sucesión de las generaciones, en la cual cada una explota los materiales heredados de la anterior. La historia de toda sociedad hasta el momento "no fue más" que la historia de la lucha de clases. Los pensamientos dominantes no son "otra cosa" que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes. El gobierno moderno "no es sino un comité" que gestiona los asuntos comunes de toda la clase burguesa. Los ideólogos no van "más lejos" en su pensamiento que la pequeña burguesía en su práctica. El comunismo no es sino el movimiento real que deroga el estado de las cosas existente. Y esos proletarios que "no tienen nada que perder más que sus cadenas" no harán otra cosa, al suprimir la propiedad, que transformar su condición propia en condición general de la sociedad.

Solamente. Nada más. No más lejos. Simplemente. Tan solo eso… Para no ser únicamente los agentes de la monótona labor de desmitificación, estos

[83] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, trad. Badia *et al.*, Éditions Sociales, p. 57 [*La ideología alemana*. Existe traducción al castellano].

adverbios y estas locuciones deben ser la contracara del principio positivo que hace la unidad del proceso histórico: la *producción*.

El orden de la producción

He allí donde tiene que erguirse el gran asunto de la inversión de la tierra y del cielo. ¿Valdría realmente la pena hacer tal escándalo para anunciar este simple descubrimiento: hay que comer para vivir y también beber, vestirse, alojarse, y también algunas otras cosas que no se enumeran más acá que en el segundo libro de la *República*? Tan cierto es que alcanza con invocar la inflexible ley de la trivial necesidad. La novedad de la inversión no puede consistir en recordar estas evidencias, ni tampoco en el sentido inverso adoptado para recorrer el camino del cielo a la tierra. Reside enteramente en la insistencia de un concepto establecido como esencia de toda actividad "terrestre" o "celeste": el concepto de *producción*. Los hombres se distinguen de los animales "no bien empiezan a producir sus medios de existencia". "Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente la vida material misma". "Son los hombres los productores de sus representaciones, de sus ideas". Son ellos también quienes, "al desarrollar su producción material y las relaciones materiales, transforman, con esta realidad que les es propia, tanto su pensamiento como los productos de este pensamiento". La satisfacción de las necesidades que es "producción de la vida material" se prolonga necesariamente en la "producción (*Erzeugung*) de nuevas necesidades" y en esa producción que es la procreación. Todas producciones necesariamente vinculadas a un modo de cooperación que es también una "fuerza productiva" que hay que estudiar antes de llegar a esta conciencia que "es, desde el vamos, un producto social y lo sigue siendo tanto tiempo como desde que existen hombres".[84]

La inversión no reside por lo tanto en la inversión del recorrido. Reside en la persistencia del punto de partida. Del Estado de los cerdos a la sociedad civilizada, de la siembra de las tierras a la formación de los sabios, no hay saltos. El orden de las ciudades y el de los discursos son *productos* al igual que lo son los zapatos del zapatero. Esencia de toda actividad, medida del trabajo, de la guerra y del pensamiento, la producción solo conoce transformaciones: del trabajo del obrero al desarrollo de las fuerzas productivas; de las fuerzas productivas a los intereses de una clase dominante; de los intereses dominantes

[84] Ibíd., pp. 45, 50, 51, 57, 58, 59. Salvo la excepción mencionada entre paréntesis, la palabra en alemán es *Produktion*.

a las ideas dominantes; la cadena puede siempre reconstituirse asegurando que, en el oro del pensamiento, nunca habrá nada más que cierta transformación del hierro de la producción. Pero la transformación también juega, aparentemente, a pleno favor del hombre de hierro. El filósofo es un productor como los otros; solo su producción no es como otras. Es el límite de un proceso en el cual la producción se transforma en su propia imitación. Su oro ya no es más que una moneda desmonetizada, el vano reflejo del metal intercambiable de la actividad productiva.

La otra caverna

El hombre de la caverna sería, ahora, el imitador supremo de Platón, retrotraído al rango del más atrasado de los productores. Ya que, en el desamparo del filósofo, hay aparentemente algo más que el simple mecanismo de inversión de los objetos en la cámara oscura de la ideología. El filósofo alemán, en Marx, se parece al campesino francés en su amor por las cuevas. *El 18 Brumario* nos habla de estos dieciséis millones de campesinos franceses que viven en viviendas trogloditas. La correspondencia de Marx nos relata, en paralelo, la visita que Bruno Bauer hace, antes de volverse a Alemania para vivir como un linyera, a la "pocilga" donde vive su hermano Edgar en las afueras de Londres. La estadía por excelencia del filósofo encadenado es Berlín, la ciudad rodeada de campos y que no desemboca en el mar de los intercambios industriales. Una pared de tablas –pues la piedra, sin duda, sería demasiado lujo para este troglodita– lo detiene en una puerta. No cualquier puerta: la de Hamburgo, la que conduce a la ciudad de los intercambios industriales donde Marx publicará *El Capital*. En esta caverna, el "puro pensamiento" se deja reducir a su exacto contrario, la pura animalidad pulsional. "Para un magistrado o un escritor que no salió de Berlín, cuya actividad se limitó, por una parte, a un trabajo ingrato y, por otra, a los goces de su propio pensamiento; cuyo universo se extiende de Moabit a Kópenich y se acaba en la puerta de Hamburgo, como si una pared de maderas lo condenara; que mantiene relaciones reducidas al mínimo por su miserable situación material es, por cierto, inevitable que para el caso de un individuo de este tipo, si experimentara la necesidad de pensar, que este pensamiento tome un giro tan abstracto como él mismo [...], para un individuo de este tipo, los pocos deseos que subsistan aún y que emanen menos por el comercio con los hombres que por su constitución física, no se manifiestan sino por exabruptos, es decir que adquieren, en el marco de su desarrollo limitado, el mismo carácter

brutal y unilateral que el pensamiento. Estos solo surgen a largos intervalos y estimulados por la profusión del deseo predominante (mantenido por causas directamente físicas como, por ejemplo, la compresión del bajo vientre)…".[85]

Filósofo esclavo encadenado, con cuerpo y alma estropeados por la mecánica de su oficio y la bajeza de su condición. Al herrero pelado que se iba a bañar a los baños públicos y se vestía de novio para cortejar a la noble huérfana responde ahora la filosofía desolada "viuda marchita que pinta y empilcha su cuerpo reseco, reducido a la abstracción más repugnante, y que, en busca de algún galán, anda recorriendo Alemania. Y: al "crítico crítico" para quien "el obrero no crea nada" porque su actividad está encerrada en la singularidad de la necesidad y de su satisfacción, el joven campeón del materialismo y del proletariado le devuelve el cumplido: "La crítica crítica no crea nada; el obrero crea todo, y hasta tal punto que, incluso por sus creaciones intelectuales, avergüenza a toda crítica".[86]

Que el obrero avergüence a la crítica tal vez no sea el fondo del asunto. Si el rey ocupó el lugar del esclavo, queda saber cuáles son los atributos que el esclavo recibió de la potencia real. Pues bien, exactamente aquí, las cosas se enturbian. Por exceso, tal vez, de cierta "claridad". En cuanto "cualquier problema filosófico profundo se resuelve sin más en un hecho empírico", queda claro que "la filosofía deja de tener un ámbito en el cual existe de manera autónoma".[87] No hay más orden filosófico del cual se podría ver excluido el zapatero. Pero no hay tampoco ninguno al cual podría acceder. Ya no hay más lugar reservado para la ciencia. Pero tal vez sea que la ciencia no tiene ningún lugar asignable en un universo en el que todos son fabricantes e imitadores, en el cual la estadía de la verdad es idéntica a la de la *doxa*. La falta de tiempo para hacer algo más que su trabajo tal vez se haya vuelto falta de lugar para producir algo más que la ilusión de su oficio.

Los andamios del trabajo

Ya no se trata más que de considerar las cosas "tales como son realmente y como realmente ocurrieron". Pero la pregunta es saber quién se puede dedicar a "la observación empírica" de esta historia. Si todo es producción y si los hombres son productores de sus ideas al mismo tiempo que de su vida material, se vuelve

---

85 Ibíd., pp. 296-297.

86 Friedrich Engels y Karl Marx, *Sainte Famille*, Éditions Sociales, p. 28 [*La sagrada familia.* Existen traducciones al castellano].

87 Karl Marx, *La ideología alemana*, op. cit., pp. 55 y 81.

tal vez vano asegurarnos de que las fantasmagorías presentes en el cerebro de los hombres son el simple resultado del proceso de vida material "empíricamente constatable". Los hombres que "constatan" este proceso bien pueden ser también los que "se aparecen a sí mismos" en la fantasmagoría producida por este proceso. Dicho de otro modo, *no hay ideología alemana*. Haría falta que Bauer o Stirner vean "las cosas tales como son". Lamentablemente, "no se puede tener ninguna experiencia de estas cosas más allá del Rin". Desconocen la historia. Pero, precisamente, en Alemania "ya no ocurre ninguna historia más".[88] Si solo hay fantasmas, el filósofo de los fantasmas es un buen observador. Para ver otra cosa, o para ver la misma cosa de otro modo, hace falta estar en otra parte, examinar el alboroto de la escena alemana "desde un punto de vista que se sitúe fuera de Alemania". A riesgo de descubrir en París que la realidad de las luchas de clases es también la de la ilusión política o en Londres, que la realidad de la gran industria es también la ilusión económica. *La ideología alemana*, es cierto, se escribe en Bruselas. Allí, aparentemente, hay menos ilusión. Pero tal vez, también, menos para ver.

Dicho de otro modo, "la ideología" quizás sea, simplemente, que cada uno haga "su propio asunto" en un universo en el que fabricación e imitación, verdad y *doxa*, intercambian sus poderes. Ver, no ver o ver al revés son, entonces, términos equivalentes que remiten, a su vez, a su propia equivalencia, la fantasmagoría del imitador y la clarividencia del fabricante. Así pues, Proudhon "ve las cosas al revés, si es que las ve".[89] Pero es también porque ve lo que es y no lo que será. Ve en la máquina la liberación que no es (el trabajo recompuesto) porque no ve la que será: el individuo integral que nacerá al contrario del trabajo descompuesto y de la pérdida de toda cualidad por el trabajador. Pero este defecto de vista del ideólogo no es otra cosa que la vista corta propia de la virtud del trabajador, la consagración del idiotismo del oficio.

El ideólogo no es el hombre del ocio, el soñador celestial que cae en pozos mirando los astros. Es el hombre de la labor, el atareado al que, tal como el Hipias moderno, el tipógrafo, empleado barquero, filólogo, economista y filósofo Proudhon busca penosamente elevar sus andamios entre la tierra del trabajo y el cielo de la ciencia. Precisamente, este atrasado ignora que ya no estamos en tiempos de Tales: la verdad ya no habita el cielo. Está en la tierra, allí donde solo se trata de observar y donde, sin embargo, nadie ve.

---

88 Ibíd., p. 58.

89 Karl Marx, *Misère de la philosophie*, p. 145 [*Miseria de la filosofía*. Existen traducciones al castellano].

Pues, si "ver" no es la producción de una ilusión que se añade a la producción del "propio asunto" de cada categoría de "productores", es que se volvió una actividad inasignable en un mundo en el que ya no se trata, por añadidura, de "contemplar" sino de "transformar". El atareado, como Proudhon, no irá jamás más allá del segundo escalón del andamio. Siempre va a caer a un costado: va a fabricar donde tendría que ver; va a contemplar donde tendría que transformar.

Así, quizás, el vicio del ideólogo no es más que la virtud del trabajador. Su fantasmagoría deja ver con rasgos aumentados la manera en la cual todo saber hacer se imita en una visión del mundo. La oposición entre las "creaciones intelectuales" del obrero y las elucubraciones del filósofo encadenado es totalmente ilusoria. La industria es, tal vez, "el libro abierto de las fuerzas esenciales de la humanidad".[90] Pero los caracteres que lo componen no pueden leerse a sí mismos. Toda la nobleza de la humanidad brilla, tal vez, en la frente de estos obreros parisinos que se reúnen para estudiar. Pero la mercadería presenta una frente más obtusa. Solo lleva escrito lo que es bajo la forma de jeroglíficos ilegibles para estos obreros que llevan en su frente el sello del pueblo electo y reprobado, el "sello de la división del trabajo que lo reivindica como propiedad del capital".[91] Las "creaciones intelectuales" del sastre Weitling –pues de él se trata– siempre pueden "avergonzar" a la crítica. Pero, justamente, no pueden más que esto: probar a los burgueses que los obreros pueden hacer tan bien –incluso, mejor– que los ideólogos de profesión. Cuando se dirige a los obreros, la prueba solo está demasiado bien administrada. Enseñadas por Weitling a los zapateros y sastres de la Liga de los Justos, repetidas por algunos artesanos en busca de intelectualismo, aprendidas de memoria por sus prosélitos, las "creaciones" de Weitling se revelan por lo que son: *fabricaciones*, producidas y reproducidas a la manera de los ideólogos pequeñoburgueses, la cual no se distingue, a su vez, del trabajo de aguja de estos zapateros y sastres que las aprenden de memoria. Beckmesser y Hans Sachs, en suma, son un solo personaje. La ideología no es más que el otro nombre del trabajo.

El no lugar de la ciencia

El encadenamiento del ideólogo también es entonces el del trabajador. Para salir, es necesario que emerjan del universo productivo un filósofo que ya no

[90] Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions Sociales, trad. Bottigelli, p. 94 [*Manuscritos de 1844*. Existen traducciones al castellano].

[91] Karl Marx, *El Capital*, t.III, p. 50.

sea filósofo y un obrero que ya no sea obrero, un sabio y un proletario. A la miseria alemana se contrapone entonces esta mirada del exilio que es su no lugar. Al maestro de escuela de la caverna berlinesa se contrapone su antiguo condiscípulo, este sabio que ya no está confinado a ninguna estrechez de ningún lugar en la división del trabajo.

Pero lo que le falta a esta ciencia es la explicación de su camino. Si acumula las evidencias "empíricamente constatables", es que le es imposible contestar a la pregunta: ¿qué es lo que hace posible el desgarro de la ciencia en el tejido de las producciones de la vida material y de sus imitaciones? El *Manifiesto comunista* se saldrá con la suya proponiendo una extravagante geología: en el momento en el cual la lucha de clases se aproxima a su hora decisiva, el proceso de descomposición de la vieja sociedad desata y hace caer en las filas del proletariado combativo a "una pequeña fracción de la clase dominante [...] y entre ellos esta parte de ideólogos burgueses que se izaron hasta la inteligencia retórica del movimiento histórico en su conjunto".[92]

La confusión entre el precipicio y la cumbre basta para indicarlo: la ciencia es un fenómeno inexplicable. La ideología está explicada, sobreexplicada incluso: fabricación de imitaciones, imitación de fabricaciones, banalidad, inclusive, de la realidad fabril propia del orden social. La ciencia es un accidente, un tiro de dados improbable en el juego regulado de las fabricaciones y de las imitaciones. Es el inverosímil no lugar de todos los lugares; el poder de ver no simplemente lo "verdadero" por debajo de la apariencia, sino la muerte en la vida, el no ser en el ser. Poder de *disolución*. El doctor Marx no escribe libros de filosofía ni libros de historia, de política o de economía política, sino solo libros de *crítica*.

De este poder, un solo texto en toda la obra de Marx ofreció una teoría: la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, publicada en 1844 en los *Anales franco-alemanes*. Teoría paradójica: es precisamente el atraso alemán lo que hace posible la crítica disolvente y su poder de disolución práctica. Alemania, impedida de vivir en la realidad de la historia moderna, tuvo que vivir en el pensamiento. Hegel teorizó el Estado político moderno que solo tiene existencia en Inglaterra o en Francia. De ahí que la crítica de su teoría sea crítica de la quintaesencia del mundo moderno, anticipación obligada del mundo humano por venir. En resumen, el atraso alemán funda la filosofía en cuanto no lugar absoluto del antiguo mundo feudal y del nuevo mundo bur-

[92] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifeste communiste*, Éditions Sociales, p. 47 [*Manifiesto comunista*. Existen traducciones al castellano].

gués. Y el mismo atraso que impide a toda clase positiva dirigir su revolución política en nombre de los otros designa entre líneas al sujeto por venir de la revolución humana, ese proletariado que es pura disolución de las clases, pura identidad del ser y del no ser.

La extraña geología del *Manifiesto* encuentra entonces su explicación. Es la paradoja filosófica y política de la crítica pasada por la garlopa de *La ideología alemana*. La ley histórica y materialista del "nada más" impide que la miseria alemana produzca algo más que una filosofía de la miseria. Sin embargo, la emergencia de la ciencia revolucionaria no tiene otra explicación para presentar. Marx no puede cambiar la interpretación de la crítica. Solo puede borrarla. Así la ciencia se funda en su inasignable diferencia, pero corre entonces un riesgo inverso: el de no ser más que la ciencia de las cosas "tales como son realmente", la ciencia positiva del filisteísmo. Desde luego, es pedagógico explicar al bucólico Feuerbach que el cerezo que tiene a la vista no siempre estuvo allí, que proviene de una importación realizada en circunstancias históricas determinadas y que es, como todas las cosas en este mundo, "el resultado de toda una serie de generaciones entre las cuales cada una se izaba sobre los hombros de la anterior, perfeccionaba su industria y su comercio y modificaba su régimen social en función de la transformación de sus necesidades".[93] Sin embargo, la sólida filosofía de estos perfeccionamientos en forma de árbol se acerca bastante, en última instancia, a una moral de la historia fustigada por el joven Marx: la del filisteo Plutarco, que narraba con satisfacción cómo los cadáveres del "gran y noble pueblo de los Cimbres" habían provisto un abono ideal para los vergeles y los viñedos de los 'filisteos marselleses'".[94] En Marx, las historias de descendencia son, a menudo, historias de decadencia. Son, en general, enanos que se irguen sobre los hombros –a veces incluso sobre los traseros– de los gigantes. Y la desmitificación de las miradas bucólicas en nombre de la historia positiva puede ser abandonada a los filisteos que sabrán siempre hacer uso de ella. Esta ya era la maniobra de los juristas de la escuela romántica para justificar el estado de cosas "tal como era". La ética de la desmitificación es la de la conservación. La ética de la ciencia crítica es la de la destrucción.

---

[93] Karl Marx, *La ideología alemana*, op. cit., p. 55.

[94] Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure*, Fragments, in *Œuvres philosophiques*, trad. Molitor, t. I, p. 73, 1951 [*Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Existen traducciones al castellano].

Trabajo y producción. El discreto encanto de la burguesía radical

En la historia de la producción, hace falta entonces reencontrar la instancia de la justicia que zanja. Y no la del trabajo que forma. Si la producción vuelve en *La ideología alemana* como una obsesión, tal vez también sea para descartar el concepto que competía en los *Manuscritos de 1844*: el trabajo. El punto de vista del trabajo es, de ahora en más, la teoría de los otros, de los ideólogos. Es el del obrero sofista Proudhon. Convertirlo en el vocero de una artesanía obsoleta solo es un pequeño consuelo. El trabajo creador también va a ser la primera palabra de la socialdemocracia moderna alemana, la palabra que sellará su destino: la confianza en la acumulación indefinida de las fuerzas productivas. El empeño, a veces inocuo, con el cual Marx diseca las palabras y las segundas intenciones de uno o del otro es, ante todo, una manera de conjurar la contradicción inherente a la teoría materialista de la historia. En los escritos de Feuerbach, según dice Marx, historia y materialismo nunca se conjugan. Queda por saber cómo la historia materialista de las generaciones superpuestas se va a conjugar ella misma con la dialéctica revolucionaria. Si la historia no es "otra cosa que la sucesión de diferentes generaciones en la cual cada una explota los materiales, los capitales y las fuerzas productivas que le transmitieron las generaciones anteriores",[95] es difícil entender cómo va algún día a conocer el fuego de la división. El único punto de vista de la "transformación de las circunstancias" es el de la burguesía que no deja, para mayor ofuscación de los espíritus quijotescos, de revolucionar los instrumentos de la producción al crear maravillas que sobrepasan las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas. Punto de vista de una burguesía que no deja nunca de hacer *su* revolución. Burguesía absoluta, a la manera del Espíritu absoluto hegeliano.

Allí curiosamente, se busca a menudo, por *quid pro quo*, la ascendencia hegeliana del marxismo: en la edificante teoría del trabajo formador de cultura, el esclavo que llega a dominar, por la disciplina de la labor, este "ser extraño" que primero lo había sometido a la servidumbre del miedo; el instumento del que la *Estética* dice que es superior a toda belleza de la naturaleza porque es una realización del espíritu la felicidad industriosa de la burguesía holandesa reflejada en el brillo de los objetos domésticos que relucen en sus naturalezas muertas.[96] Prometeo, ciudadano de Delft… y también el trabajo de la historia que da la luz la sucesión de cáscaras demasiado estrechas que el Espíritu rompe hasta que la astucia de la razón encuentre su "buen infinito" en la prosa sancho-

[95] Karl Marx, *La ideología alemana*, op. cit., p. 65.

[96] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique*, Champs-Flammarion, t. III, p. 314 [*Estética.* Existe traducción al castellano].

pancesca del mundo burgués: la monarquía constitucional, la representación de los intereses económicos, el reino universitario de los espíritus en el que se burlan las bellas almas que no hicieron carrera, los jóvenes que terminaron sus locos años de aprendizaje y también –aunque solo en voz baja, ante una asistencia advertida y mirando a sus espaldas para asegurarse de que nadie está escuchando– las creencias religiosas en un más allá.[97]

El hegelianismo del amo y del esclavo es esto: el discreto encanto de la burguesía radical. Después de los *Manuscritos de 1844*, Marx renunciará a encontrar en el trabajo la fuerza de la negatividad hegeliana. De ahí en más, se interesará en el hegelianismo de la *Lógica*, en la cual no se habla ni del trabajo formador ni de la razón en la historia, sino solo de la conflagración del ser y de la nada o del salto de la cantidad a la cualidad, y en la que poco importa si uno se extravía en anticipaciones azarosas de la filosofía de la naturaleza, en especulaciones sobre la electricidad o el magnetismo. Pensamiento del agua y del fuego: pensamiento que solo saca su fuerza del hecho de llevar en sí la anticipación de la destrucción. El encuentro entre materialismo y dialéctica, el ocio socializado de los grandes medios de circulación y de intercambio nacidos de la industria, no puede tener lugar sino más allá del corte. El trabajo solo "forma" a los proletarios despojándolos al contrario de toda propiedad social.

La historia de la producción tiene, entonces, que partirse en dos: está el trabajo de las generaciones, la acumulación de las transformaciones, mantillo y mugre; está la justicia revolucionaria que "se libera" (*beseitigt*) del trabajo, justicia ejercida por una clase que ya no es una clase, no solo para derrocar a la clase dominante, sino también para "limpiar la vieja basura pegada en la espalda" de la sociedad.[98]

La escuela del proletario

Así hay que entender la "dura pero fortificante escuela del trabajo".[99] No es el trabajo el que forma al proletario, sino solo su desapropiación. Lo que aprende allí es a perder su cualidad de trabajador. El aprendizaje se acaba allí donde el trabajo –¡mejor para él!– pasó a ser enteramente una potencia *extranjera*. Si el proletariado llega a ser agente de la historia, no es porque "crea todo", sino

[97] Esta historia la cuenta Heinrich Heine, *De l'Allemagne*, Presses d'Aujourd'hui, pp. 284-285 [*De la'Alemania*. Existe traducción al castellano].
[98] Karl Marx, *La ideología alemana*, op. cit., p. 68.
[99] Friedrich Engels y Karl Marx, *La sagrada familia*, op. cit., p. 48.

porque está desposeído de todo: de la "riqueza" que ha "creado", pero sobre todo de su poder "creador", o sea, de su límite de trabajador "obtuso" que se realiza en "su" producto. "Si los autores socialistas atribuyen al proletariado este papel histórico, no es para nada, como la crítica crítica finge creerlo, porque consideran a los proletarios como *dioses*; es más bien todo lo contrario. En el proletariado plenamente desarrollado se encuentra prácticamente acabada la abstracción de toda humanidad, incluso de la *apariencia* de la humanidad [...]. En el proletariado, el hombre en efecto se perdió a sí mismo, pero adquirió, al mismo tiempo, la conciencia teórica de esta pérdida [...]. No se trata de saber qué meta *se representa* momentáneamente tal o cual proletario, o incluso el proletariado en su conjunto. Se trata de saber *lo que* el proletariado *es* y lo que tendrá que hacer como obligación histórica, en conformidad con este *ser*".[100]

Nada más grotesco, entonces, que imaginar una conciencia de clase que descansaría sobre la virtud del trabajador. No es el "hacer" lo que determina el ser, sino lo contrario. El proletario es *quien no tiene sino una sola cosa que hacer*, la revolución, y quien *no puede no hacerla* en función de lo que es. Ya que es la pura pérdida de todo atributo, la identidad del ser y del no ser. No la identidad vacía de la *lógica*, sino la identidad que pasó por la escuela del trabajo, es decir, por la oposición entre la *nada* del trabajador y el *todo* de la riqueza. Esta pura coincidencia se presenta aquí con la plena franqueza de la muletilla dialéctica: *al mismo tiempo* (*zugleich*). Esta misma coincidencia, Marx la opondrá a la cultura proudhoniana del trabajo: "*A partir del momento en que* todo desarrollo especial cesa, la necesidad de universalidad, la tendencia hacia un desarrollo integral del individuo empieza a hacerse sentir".[101]

"Al mismo tiempo", "a partir del momento en que"... Los adverbios y las locuciones de la dialéctica revolucionaria vienen a enderezar los "nada más" y los "solo" de la historia materialista. El otro tiempo de la dialéctica revolucionaria es el puro tiempo de la reminiscencia de lo negativo. El proletario es el esclavo de Menón: *tabula rasa*, superficie virgen en la que –por poco que se le presente el manifiesto que lo vuelve sujeto– la revolución se inscribirá con la misma necesidad que la diagonal del cuadrado.

Pues bien, el proletario no es otra cosa que la negación del obrero. Es el antiideólogo en la exacta medida en la cual es el antiobrero. Y recíprocamente, se podrá nombrar al obrero que *aún no* es proletario con distintos nombres perfectamente equivalentes: artesano, lumpen, pequeñoburgués, ideólogo... Este

---

[100] Ibíd., pp. 47-48.

[101] Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, op. cit., pp. 150-151.

tercio maléfico que supuestamente se interpone entre el obrero y la conciencia de su estado no tiene ninguna consistencia. El obrero fabricante y el ideólogo imitador son hermanos a la manera del estudiante "liberado" y del robusto mecánico que comparten los favores de una partera berlinesa y la paternidad de un bastardito llamado Proudhon-Fourier.[102]

Quien quiera divertirse lo podrá hacer inventariando, con toda seriedad, las "condiciones objetivas" que retrasan el desarrollo de la conciencia proletaria. El retraso no es una categoría histórica: la "conciencia" en cuestión no pertenece al desarrollo de las "condiciones objetivas". Artesano, pequeñoburgués, lumpen, estas categorías sociohistóricas solo son máscaras de la comedia, disfraces que viste la distancia que va del obrero al proletario, la no coincidencia del tiempo del desarrollo con el de la revolución.

Así se redistribuyen los términos de la prohibición, del "nada más" que vinculaba la virtud propia del artesano a la ausencia de tiempo. En principio, el mandamiento platónico ha sido invertido a través de la promoción de la *technè*. Pero la *technè* se desdobla enseguida. Solo se volverá lo que es en sí –producción– a través del fuego de la destrucción. Y este fuego no es justamente el de la forja obrera. El artesano, para acceder al reino comunista de lo múltiple en el que su libre actividad se identificará con el ocio del filósofo, debe primero devenir la pura negación de sí mismo. La barrera que lo separaba del filósofo es ahora la de la revolución que debe llevar a cabo. Pero el acceso a esta barrera es la confrontación con su propia paradoja, con la exigencia de sustraerse a sí mismo, exigencia más retorcida aún que la que tenía que transformar a un peludo en pelado. ¿Cuándo el artesano estará lo suficientemente despojado de su cualidad para devenir sujeto del *nada más* de la revolución?

Así se vuelve a formar, en el interior mismo de la "inversión" materialista, la barrera de los órdenes. Nadie la erige ante el artesano más que el artesano mismo. El obrero artesano del desarrollo de las fuerzas productivas, el proletario guerrero de la revolución, el productor filósofo del futuro comunista son tres personajes que pertenecen a tiempos distintos.

El obrero atrasado o la paradoja del comunismo

La tradición marxista identifica esta heterogeneidad con el simple peso del pasado, la influencia de lo muerto sobre lo vivo. El obstáculo vendría de los

[102] Friedrich Engels a Karl Marx, *Correspondance*, Éditions Sociales, trad. Badia, Mortier *et al.*, t. IV, p. 121 [*Correspondencia*. Existe traducción al castellano].

artesanos atrasados, atados a su oficio barrido por la gran industria y a su tienda condenada por el mercado mundial. Aquellos sastres weitlinganos que discutían para saber si haría falta atar con una cadena los cuchillos y los tenedores comunitarios; aquellos carpinteros que repetían de memoria las teorías que su jefe había aprendido de Grün, que las sacaba a su vez de Proudhon, serían falsos proletarios, artesanos a la vieja usanza deseosos de volver a la época clásica de los compañones de antaño que en Alemania se llaman *Straubinger*.

La explicación es irrisoria. Y Marx lo sabe. Lo que atrae a los sastres hacia Weitling o a los carpinteros hacia Grün no es la posibilidad de coser y cepillar fraternalmente o de llevar su ropa a una ventanilla en la que la cambiarán por bonos de carpintería. Es el deseo de hacer algo más que ropa o ventanas, de constituirse en sociedad de amigos de la sabiduría. El propio Marx lo había percibido en París, en el entusiasmo de una revelación: "Cuando se reúnen los *obreros* comunistas, su meta es ante todo la doctrina, la propaganda. Pero se apropian al mismo tiempo, por ello mismo, de una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parece ser el medio, se convierte en la meta [...]. La asamblea, la asociación, la conversación que tiene, a su vez, la sociedad como meta les basta; la fraternidad humana no es para ellos una frase vacía, sino una verdad, y la nobleza de la humanidad brilla sobre estas figuras curtidas por el trabajo".[103]

Pero allí se encuentra el problema capaz de transformar el entusiasmo del comunista en la desesperanza del revolucionario: esta nobleza de la humanidad que *ya* brilla sobre frentes que tendrían, para producir la nobleza de la humanidad, que haber perdido hasta su apariencia. El propagandista Engels, que va a buscar, dos años más tarde, convencer a estas frentes brillosas de humanidad, podría saber lo que le espera. El obstáculo principal para su misión no es la influencia de sus rivales "pequeñoburgueses". Es la naturaleza misma de esta nueva necesidad que, no contenta con añadirse allí donde se tendría que sustraer, tiene todavía la impertinencia de encontrar *hic et nunc* su satisfacción. El obstáculo a la transformación de los *Straubinger* comunistas en proletarios revolucionarios no es su cualidad de artesanos, es su cualidad de comunistas. No es el peso de su pasado entre los compañones, es la ligereza de la anticipación de un futuro comunista.

En suma, la ciencia de Marx tiene exactamente el mismo problema que la utopía de Cabet: *¿cómo hacer un nuevo mundo con los que lo desean?* Tal es para Cabet la cuadratura del círculo. Para construir Icaria, hacen falta hombres de

[103] Karl Marx, *Manuscritos de 1844*, op. cit., pp. 107-108.

orden y fraternidad. Pero estos hombres de orden y fraternidad, solo Icaria los podrá educar. Los que se presentan para fundarla son hombres de desorden y de combate; revolucionarios que el antiguo mundo moldeó a su semejanza. Icaria morirá sin nunca haber realmente empezado. La revolución comunista se encuentra con el mismo problema al revés. Los que se ofrecen para realizarla tienen el defecto de *ya* ser comunistas. No necesariamente ingenuos que debaten sobre cuchillos y tenedores de la región de Cocagne; simplemente hombres que transforman el medio en meta y la meta en medio, que pretenden vivir ya ese ideal del futuro al cual la joven ciencia revolucionaria aún no encontró nada que lo supere: el ideal suevo, sentimental, suralemán, dicho en una palabra, schilleriano, de la *educación estética de la humanidad*.

Un comunista entre los lapones

La misión propagandista se parece entonces al juego de *quien pierde gana*. Engels dejará a los sastres al *Straubinger* Weitling y le arrancará los carpinteros al pequeñoburgués Grün. Pero ¿de qué vale si la *meta* nueva que les hizo admitir (por trece votos contra dos...) se vuelve en seguida, para esos nativos del país de los suevos, el *medio* para imitar la sociabilidad del porvenir? El único resultado será haber ampliado el ejército de los *Straubinger* en el partido del proletariado, que no lo dejará jamás.

Pues todos estos carpinteros, sastres y zapateros "atrasados" están demasiado inclinados a entender la moderna teoría que predica la despedida de la "vieja suciedad" de la garlopa, de la aguja y de la cola de pez. Siempre estarán prestos para un mundo en el cual las máquinas producirán por sí solas en grandes cantidades. El mal, para la teoría, no viene de los compañones anquilosados en su oficio. Estos siempre serán los mejores soldados de la organización y de la producción. Viene de aquellos obreros a los cuales la vanidad de su oficio llevó más lejos por el camino del despojo del viejo hombre artesanal, que de los que más cerca están de la definición del proletario. No viene de los que combaten la teoría. Viene de los que la adoptan con entusiasmo y están prestos a abandonar la herramienta y el taller para propagarla. Basta ver el placer con el que los mejores de los *Straubinger*, los comunistas de Londres, siguen la misión de un propagandista que fue a difundir la doctrina en tierra escandinava: "De un emisario enviado desde acá, que fue de Helsingoer hasta Suecia y recorrió caminando el país, recibimos una carta de Upsala fechada el 23 de mayo. Ya que no poseía nada, llenó su bolso con panfletos comunistas que pasó, felizmente,

a través de las fronteras hasta llegar a Suecia. Nos escribió que fue a visitar a los obreros alemanes en sus talleres en todas las ciudades donde había, y que encontró en ellos un gran eco favorable a su propaganda. Lamentablemente, como no conseguía trabajo, no se pudo quedar en ningún lugar mucho tiempo como para fundar comunas. En Estocolmo entregó a la comuna local (nuestro puesto avanzado comunista en el norte) las dos primeras circulares de la Autoridad central y sus noticias insuflaron un ardor renovado en nuestros hermanos de allá. De Estocolmo se fue para Upsala, de ahí para Gävle, donde trabajó algún tiempo, y se encuentra ahora en camino para Umeá y Torneá. ¡Un emisario comunista entre los lapones!".[104]

Probablemente, este obrero sin propiedad no cuenta con encontrar en Umeá y Torneá a ningún obrero alemán, para quien no le debe quedar ningún folleto para repartir. En cuanto a conseguir allí trabajo... Es de ahora en más su mero ser de comunista el que pasea en las soledades del norte. La propaganda comunista encuentra allí su verdad; fuga hacia adelante de la fraternidad, viaje satisfecho de su propio goce. Él mismo un lapón, este viajante del "infinito mal" encuentra el lugar privilegiado de su errancia en esas extensiones escandinavas que figuran, para los hombres del Rin, como el país de la barbarie misma: solo alcanza con ver lo que le cuenta Engels a su amigo Marx sobre ellas: "El país en su conjunto no cuenta con más de dos ciudades, que tienen, respectivamente, 80.000 y 40.000 habitantes, la tercera, Norrkóping, solo cuenta con 12.000, y todas las demás oscilan alrededor de 1000, 2000 o 3000 habitantes. Hay un hombre en cada relevo de postas. La situación no está mucho mejor en Dinamarca; allí tienen una sola ciudad donde se pelean juicios corporativos infernales que superan en lo grotesco los de Bale o de Bremen. [...] Se encuentra también allí una cantidad aterradora de hegelianos".[105]

No hay necesidad de ser un hegeliano danés para entender la necesidad dialéctica de la inversión que vincula el desparramo infinito con la estrechez corporativa. El territorio del infinito mal también es el de lo inmediato, y el propagandista que se complace en recorrerlo pertenece al mismo mundo que los más bárbaros de los escandinavos: el noruego que "se enorgullece de que se practique aún en Noruega el mismo tipo estúpido de agricultura que en la época del noble Kanut", o el islandés que "sigue hablando el mismo idioma que los vikingos mugrientos del año 900, toma aceite de hígado de bacalao,

---

[104] *La Ligue des communistes*, documentos reunidos por Bert Andreas, Aubier, trad. Grandjonc, p. 159 [*La Liga de los comunistas*. Existe traducción al castellano].

[105] Friedrich Engels a Karl Marx, diciembre de 1846, *Correspondencia*, op. cit., t. i., pp. 445-446.

vive en una choza de barro y no puede vivir en un ámbito que no apeste a pescado podrido".[106]

Una falsa salida. Clase y partido

Tal es el fondo del atraso de los *Straubinger*: nada más que su comunismo. El primer obstáculo en el camino hacia el comunismo lo constituyen los comunistas mismos. Y contra esto no hay, aparentemente, *nada que hacer*. Engels saca de sus relaciones con los comunistas londinenses una conclusión desilusionada: "Esta historia nos enseñó, precisamente, que no podemos hacer nada con los *Straubinger*, por más buenos que sean, hasta que exista algún movimiento organizado. A nosotros, estos tipos nos dicen que son el pueblo, los proletarios, y nosotros no podemos más que apelar a un proletariado comunista que, en Alemania, tiene primero que ser constituido".[107]

Probarles a los proletarios comunistas que no son los proletarios comunistas apelando a un proletariado comunista que tiene como único defecto su inexistencia es una tarea demasiado difícil incluso para los mejores dialécticos. Entonces, el materialismo toma el relevo con su solución, la solución materialista por excelencia: esperar. Es inútil refutar teóricamente a estos comunistas que carecen de teoría. Más vale dejar reposar las cosas. Reenviar las comunas obreras y la correspondencia comunista a su sueño. Y esperar al proletariado comunista por venir y su movimiento organizado.

Simple, como todas las soluciones materialistas. Pero, como ellas, inoperante. La barrera del artesano también es la del filósofo. Si tiene que esperar que la industria moderna produzca un proletariado comunista, el hombre de ciencia no está mucho más avanzado que el peatón de la fraternidad. Sin duda, el desarrollo industrial podría formar una clase obrera moderna. Pero no se requiere *una clase*, incluso una moderna, sino una *no clase*. Toda clase es en sí una casta, una supervivencia del pasado esclavista y feudal. El proletariado será una "clase" revolucionaria siempre y cuando sea la disolución de todas las clases y, primero, de la "joven" clase obrera misma.

Que se sientan libres los nostálgicos de celebrar todavía, a fines del siglo xx, la "fusión" de la "teoría marxista" con el "movimiento obrero". Marx y Engels, por su lado, tuvieron que entender, antes de terminar el año 1847, que se trataba de otra tarea: la unión de la *constitución de una clase* y con su *disolución*.

106 Ibíd., p. 445.
107 Ibíd., p. 444.

Pues hace falta, sin duda, hacerse la pregunta: ¿por qué cambiaron de opinión? Lógicamente, el *Manifiesto del partido comunista no tendría que haber existido.* Marx y Engels tenían que dejar que la correspondencia con los *Straubinger* se durmiese paulatinamente. Pero ocurre que se unen a ellos para publicar, no sin escándalo, el manifiesto *del* partido comunista. ¿Cuál partido comunista? ¿El del proletariado que no existe todavía? ¿El de los *Straubinger*? Estos últimos se habrían corregido, según nos dicen, en el entretiempo. Habrían asimilado las ideas marxistas. ¿Y qué? Un *Straubinger* marxista sigue siendo el mismo *Straubinger*. Eso es lo que propiamente caracteriza a este engendro perverso: su facultad de "asimilación" de todas las ideas que le caen en las manos. "Devoradores de ideas", decía un cura sansimoniano desilusionado. Gente que "digiere" rápido, se inquietan frecuentemente Marx y Engels.

¿Por qué, entonces, hacer un partido con estas gentes que jamás serán, a fin de cuentas, verdaderos proletarios? Tal vez, justamente, porque nunca lo serán. Porque un partido no sirve para reunir sino, y ante todo, para dividir. "*¡Proletarios de todos los países, uníos!*", también quiere decir: "*¡Obreros de cada país, dividíos!*". La alianza de la ciencia con esta vanguardia obrera irrisoria es, ante todo, la división en acto. El partido es, esencialmente, el punto que materializa el principio del proletariado como división, bajo su doble aspecto. Representa al proletariado como absolutamente *Uno*, constituido como tal por el odio de todas las potencias del mundo antiguo. Pero es también la disolución de este *Uno*, la no clase que ataca a la clase desde adentro.

En un sentido, entonces, el partido puede resumirse en la palabra tajante del filósofo. La pura potencia de la división encuentra su universalidad en la oposición de su singularidad con todas las fuerzas del viejo mundo: "Les declaré claramente que teníamos *solo por nosotros mismos* nuestra designación como representantes del partido proletario, pero que era avalado por el odio exclusivo y general que nos tienen todas las fracciones del viejo mundo y todas las castas".[108] El filósofo es por sí solo el partido como potencia trágica de lo negativo. Todo lo que se incorpora alrededor –esta mezcla indecisa de *Straubinger* con pretensiones intelectuales y de intelectuales a medio sueldo– está destinado a la repetición cómica de un texto que no es suyo y que no puede sino deformar. Corte de bufones de la que el filósofo rey en el exilio prescindiría de buena gana. Testimonio de ello es la jubilación de Engels a la hora de enterrar a escondidas el partido bautizado con tanta solemnidad: "Por fin tenemos nuevamente la oportunidad [...] de mostrar que no necesitamos

[108] Karl Marx a Friedrich Engels, 18 de mayo de 1859, *Correspondencia*, op. cit., t. v, p. 336.

ni la popularidad ni el *soporte* de cualquier partido [...]. ¿No hemos actuado acaso desde hace tantos años como si nuestro partido estuviera constituido por todos los Fulanos y los Menganos cuando ni teníamos partido, en una época en la cual no teníamos partido y en la que la gente que podíamos contabilizar entre los nuestros, al menos oficialmente como adherentes, con la reserva de llamarlos bestias incorregibles entre nosotros, no entendían siquiera el ABC de nuestra doctrina? [...] ¿Qué nos importa un "partido", es decir, una banda de burros que solo juran por nosotros porque nos consideran sus iguales?".[109]

El genio del Straubinger

Sin embargo, el filósofo no puede prescindir de estas bestias incorregibles. El puro no ser de la división debe tener un cuerpo: para anticipar este proletariado que no está aún constituido en Alemania; pero también para dividir esta clase que siempre estará suficientemente presta a constituirse con sus intereses en común y sus modernos representantes. La Internacional tal vez será ante todo eso: la unión de los obreros como *no clase*: un ejército contra esas modernas organizaciones que –en Inglaterra, en Francia o en Alemania– expresan demasiado bien los intereses obreros *como clase*. Para ello, nada mejor que los bufones del partido en general y los *Straubinger* en particular. Para contrarrestar la organización de asociaciones obreras alemana, el burro sentimental suralemán Liebknecht en Leipzig. Para controlar a Liebknecht, quien no repartió en toda Alemania más de *seis* tarjetas de la Internacional, el viejo conspirador Becker en Ginebra. Para controlar a Becker, el *Straubinger* marxista por excelencia, el sastre Eccarius, este "*son of toil*" que, en su exilio londinense, aprendió a escribir pero no aún los puntos y comas y que está demasiado feliz al encontrar en su nueva vida de dirigente y de publicista la revancha de una vida perdida en el "infierno de la costura".

Bufones, por cierto, salvo el respeto debido al indomable Becker. Apenas pueden tomar una iniciativa sin meter la pata. Pero en lo que implica *no representar nada*, se puede tener total confianza en ellos. Irremplazables para actuar el papel del pueblo a la manera burlesca que su cofrade, el carpintero Song, usa para actuar de león en *Sueño de una noche de verano*. Poetas, hombres *demoníacos*. Así, el sastre Ulmer: este hombre sin apariencia está bajo la influencia de un "genio" particular. Y cuando la indignación hace al poeta, su genio lo

[109] Friedrich Engels a Karl Marx, 13 de febrero de 1851, ibíd., t. II, p. 143.

hace entrar en trance y sembrar el terror en las reuniones de los demócratas. "Además, el orgullo del comunista que se sabe infalible".[110]

Hombres de la disolución y de la antirrepresentación, individualidades shakesperianas frente a las tropas representativas del schilleriano Lassalle. Engels piensa tal vez en su propio "partido" cuando le reprocha a Lasalle haber olvidado en su *Frantz von Sickingen* –donde "los personajes principales son los representantes de clases y de tendencias determinadas"– todo "el telón de fondo falstaffiano": "Reyes mendigos, lansquenetes* hambrientos y aventureros de todos los estilos" característicos del siglo de la "disolución de las fuerzas feudales".[111] La cuestión literaria de la tragedia es también la cuestión política de la revolución en los años de 1850, en los cuales la burguesía vive "por segunda vez su siglo xvi".[112] Para acceder a la dimensión trágica de la revolución, hace falta duplicar el drama burgués –schilleriano, lassalleano, socialdemócrata– con la representación de la disolución por la tragicomedia shakesperiana; duplicar la legitimidad de los "hijos primogénitos de la gran industria"[113] por la bastardía de los reyes filósofos mendigos y los lansquenetes –*Straubinger*– famélicos del comunismo; duplicar la racionalidad del desarrollo de las fuerzas productivas con la leyenda del topo revolucionario. Este, que se confunde a veces con su compañera hegeliana, la astucia de la razón, es también un personaje de Shakespeare. Pero cambió de escena. Hegel pidió prestado su topo a aquella tragedia del príncipe Hamlet en la cual veía los primeros desgarros de la nueva individualidad burguesa. El materialista Karl Marx parece preferir las comedias fantásticas. En un banquete celebrado en honor a los "hijos primogénitos" de la industria inglesa, rebautizará y rejuvenecerá al viejo topo. Se llama en realidad, les dirá, Robin Goodfellow, o sea Puck, el duende de *Sueño de una noche de verano.*[31] Figura moderna del demonio Eros, hijo de Poros y Penia, Puck es el genio de una historia que ya no es astuta, sino simplemente irónica.

[110] Karl Marx a Friedrich Engels, 25 de agosto de 1851, ibíd., t. n, p. 306.

* NdT: *lansquenet* se refiere al soldado de infantería alemán, mercenario enrolado, en particular en Francia en los siglos xv y xvi.

[111] Friedrich Engels a Ferdinand Lassalle, 18 de mayo de 1859, ibíd., t. v, p. 324.

[112] Karl Marx a Friedrich Engels, 8 de octubre 1858, ibíd., t. v, p. 225.

[113] "Discours à la fête annuelle du *Journal du Peuple*", 14 de abril de 1856, Londres, *Marx-Engels Werke*, t. xii, p. 4 ["Discurso a la fiesta anual del *Diario del Pueblo*". No se encontró traducción al castellano].

La revolución escamoteada

Hacen falta, entonces, algunos rodeos para que el proletariado pueda existir a través de su partido y el partido a través de su manifiesto. Pero todos los manifiestos de la ciencia y del partido se ven obligados a reprimir esos rodeos por detrás de la optimista racionalidad de una historia que no es y que no hace "nada más" que lo que todo el mundo puede ver. Este trabajo de corrimiento le da su trama discursiva a aquel *Manifiesto comunista* que juega con su doble sentido, proclamando que no hay nada que proclamar sino lo que está de manifiesto a la vista de todos. "Constatamos", "asistimos", "lo vemos", "lo acabamos de ver", "lo vimos": la historia no fue hasta ahora sino solo la historia de la lucha de clases, es decir, en última instancia, fuerzas productivas que se han desarrollado sobre la base de algunas relaciones de propiedad; estas relaciones que se volvieron trabas al desarrollo de dichas fuerzas. Hacía falta romperlas. Las rompimos. A riesgo de crear otras, destinadas a ser rotas hasta la apropiación/desapropiación final. Obra de un proletariado sepulturero producido por la burguesía y destinado a enterrarla a la manera de los terremotos. "El proletariado, capa inferior de la sociedad actual, no se puede erguir sin hacer saltar toda la superestructura de las capas que constituyen la sociedad oficial".[114]

Al doctor Marx le gustan la geología y las metáforas geológicas. Su certeza marca aquí una total confianza en el suelo de la sociedad moderna que soporta al proletariado y en la burguesía que lo fertiliza tanto con sus progresos como con sus residuos. Si el *Manifiesto comunista* propaga un optimismo fuera de proporción con la experiencia comunista de sus redactores, es precisamente porque la posibilidad del comunismo se funda no sobre la potencia de un proletariado aún ausente de escena, sino sobre la potencia de la burguesía. Toda la fuerza del desarrollo y de la contradicción se encuentra aquí remitida a la acción y la pasión burguesas.

La burguesía absoluta

Esto empieza ya con la puesta en escena del sujeto del *Manifiesto*: el partido comunista. Si este existe no es, desde luego, por las comunas de los *Straubinger*; pero tampoco es por la fuerza virtual de los hijos de la gran industria. Es por el pavor que su espectro despierta en todas las potencias. Se trata de contraponer

[114] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista,* op. cit., p. 50.

"al cuento del espectro, un manifiesto del partido en sí". Pero el "partido en sí" solo tiene existencia en tanto contracara del cuento. Su potencia es ser el espectro que todas las potencias temen. Su legitimidad –incluso invertida– le viene del papa y del zar, de Metternich y de Guizot que se unen para conjurarlo.

Basta con invertir el espectro para tener al sujeto. Este atajo evita el rodeo de la inversión feuerbachiana. Para Feuerbach, la inversión del espectro divino no resultaba *el Hombre*, sino *los hombres*, la realidad multiforme de la diferencia. Esta multiplicación le daba su fuerza a la inversión (ya no podía ser invertido otra vez), pero también su debilidad: la esencia ya no existía sino como suma a efectuar, el comunismo como infinito errado de la fraternidad. "Eso solo es *la suma* de los humanos que conocen la naturaleza. Eso solo es la suma de los humanos que viven lo humano".[115] Programa de un viaje infinito a la manera de Anders el lapón.

Según toda lógica, la inversión marxiana tendría que producir el mismo resultado. En *La ideología alemana*, eran los "individuos vivientes" quienes se oponían a la especulación. Aquí, la refutación del espectro comunista solo remitiría, por sí misma, a la realidad –deprimente– de los comunistas. Para ir más allá, hace falta adjuntar al principio materialista de la adición y de la multiplicación –principio de los "individuos vivientes" y de las generaciones que nunca se detienen– un principio dialéctico de muerte; la división, la única eficaz, porque presupone la unidad, el Todo; que no alcanza nunca la multiplicación. Hace falta un *Uno* que sea un *Dos*, una totalidad presupuesta por su división misma.

En esto resulta el miedo burgués al espectro: de él nace *el partido* como el Uno al cual todo lo demás se opone. Es que el "miedo" burgués nada tiene que ver con los pavores de los niños o de los viejos. La potencia que inventa el espectro comunista es la misma que la que inventó los ferrocarriles. La burguesía teme porque conoce de manera más o menos confusa al proletariado como su doble, la contracara del pacto que hizo con el dios –o el diablo– de las fuerzas productivas. Su miedo aún es manifestación de su potencia. Si la pasión burguesa sostiene la existencia del comunismo, es que su acción sostiene la del proletariado.

Pues bien, solo la burguesía tiene, en el *Manifiesto*, potencia de agente. Agente de una civilización de lo universal cuyas ciudades y fábricas, cuyos ferrocarriles, buques y telégrafos, rompen todas las barreras de las castas y de las

[115] Johann Wolfgang von Goethe, carta a Schiller citada por Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, PUF, trad. Althusser, p. 15 [*Manifiestos filosóficos*. Existen traducciones al castellano].

naciones, y barren, en toda la superficie de la tierra, los rasgos del salvajismo primitivo y del atraso campesino. Agente también de su propia destrucción, demasiado compenetrado con su potencia trágica como para esquivar al destino que lo conduce a revolucionar constantemente las herramientas de producción y a desatar las fuerzas que deben conducirlo al abismo. El *Manifiesto* es un acto de fe en el suicidio burgués.

No hay ninguna chance, en esta pieza, de que los proletarios sean dioses. Utilidades, como mucho. Sepultureros, ni siquiera asesinos. Todo lo que son se lo deben a la acción o a la pasión burguesa. Simples soldados de la industria, herramientas de trabajo, apéndices de la máquina, humanos solo por la competencia que los divide o el atraso que los irgue en contra de la máquina, tienen que recibir su fuerza de afuera. Deben su creciente unificación a la concentración industrial, a la nivelación de las cualificaciones y a la rapidez de los ferrocarriles. Recibieron su cualidad de sujetos políticos de los burgueses, que los asociaron a su lucha contra el orden feudal. Y su educación política permanente está ligada a la disolución de la clase dominante, que les manda sin cesar masas de combatientes formados en su escuela y filósofos para guiar su combate.

Un privilegio tendría por lo menos que quedarles a los proletarios: el de la "nada", de la mirada desilusionada propia de los hombres despojados de toda cualidad y para quienes propiedad, familia, religión y nación ya no existen. Ahora bien, eso mismo es el resultado de la burguesía. Las relaciones del proletario con su mujer y sus hijos "ya no tienen nada más en común con las de la familia burguesa". Pero el matrimonio burgués ya es "la comunidad de las mujeres casadas".[116] Los proletarios no tienen patria. Pero la burguesía solo puede existir como clase universal suprimiendo todas las "murallas de China" que rodeaban las rutinas y los intereses nacionales. "Las leyes, la moral y la religión" son, para el proletario, "otros tantos prejuicios burgueses detrás de los cuales se esconden otros tantos intereses burgueses". Pero la burguesía ya ahogó todos los escalofríos del éxtasis religioso o del entusiasmo moral en "las aguas heladas del cálculo egoísta".[117] *La ausencia de cualidades* que, en el proletario, es pura pasividad aparece, del lado burgués, como potencia del espíritu que, en su movimiento perpetuo, suprime todas las determinaciones fijas y limpia toda la vieja basura. La burguesía es revolucionaria no solo porque creó la gran industria, sino porque es ya en sí el movimiento de disolución de todas las cla-

[116] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto comunista*, op. cit., pp. 49 y 63.
[117] Ibíd., pp. 33 y 49.

ses, de todas las determinaciones fijas y osificadas. Ya es la clase que es una no clase, la identidad trágica de la producción y de la destrucción. Simple doble o contracara de la revolución burguesa, el proletario no hace entonces sino avalar esta identidad de la vida y de la muerte. Acción no dialéctica, sino simplemente materialista. El sepulturero avala el acabamiento de la revolución burguesa.

La traición burguesa

Así pues, el *Manifiesto del partido comunista* atribuye a la burguesía la tarea para la cual no hay proletario conforme a su concepto: la identificación de la desmitificación *materialista* con la destrucción *dialéctica*. El crédito acordado a la radicalidad burguesa va a la par de la confianza en la legibilidad política de la historia.

Ahora bien, esta confianza se encuentra doblemente decepcionada por la revolución de 1848. La revolución de 1848 es una representación fracasada, una tragedia transformada que se volvió una farsa, cuyo título podría ser: *el desmitificador desmitificado.*

Todas las condiciones estaban, sin embargo, reunidas para confirmar las "constataciones" del *Manifiesto*. Junio de 1848 hace de la verdad del libro un espectáculo de la calle, el reparto visible de las clases de uno y otro lado de la barricada. Y la república rebautizada en la sangre de la represión es exactamente la dictadura de la burguesía entera como clase, desprovista de sus antiguos oropeles que enmascaraban la naturaleza del poder.

Hasta ahí, todo parece confirmar la teoría del observador de la *Lucha de clases en Francia*. Pero de ahí en más, todo se borra. Teníamos que ver la dominación burguesa cumplirse y la historia política manifestarse como libro abierto de la lucha de clases. Ahora bien, el libro de la *revelación del manifiesto* se recubre de jeroglíficos. La escena política se vacía de sus actores oficiales, burgueses y proletarios, para dejar lugar a una tropa de comediantes suplentes, cuya representación burlesca acaba con el triunfo del payaso Luis Napoleón. Victoria aparente del nombre sobre las cosas, del escamoteo sobre la producción, del atraso sobre la historia.

Esta sucesión de efectos de teatro o de circo sobre la escena de la revelación tiene un sentido preciso: traduce la incapacidad general de las clases para existir en el único nivel que les da el derecho a este título, el de *su* representación política.

Que el proletariado, encerrado entre lo viejo que todavía no murió y lo nuevo que aún no nació, no haya podido estar a la altura de su tarea era esperable. Estaba todavía demasiado débil para actuar su parte. Solo podía en febrero representar su interés *al lado* del interés burgués, y en junio entregarse a su "solo" fúnebre. El problema surgió de la clase aún detentora de la fuerza revolucionaria: la burguesía. El acontecimiento perturbador de 1848 es la incapacidad absoluta de la burguesía en el poder de hacerse cargo de los asuntos de la burguesía en el poder. La clase conquistadora, desatando las fuerzas de la gran industria y desmitificando los encantos políticos e ideológicos, cede a un encantador que ni siquiera es un brujo. Abandona su poder sin combatir a un estafador, jefe de una sociedad de parásitos, a un patán que, más allá del hampa que lo rodea, saca su fuerza representativa únicamente del atraso de la vieja Francia campesina.

Hay, por supuesto, una explicación materialista: el miedo. La burguesía vio, sobre las barricadas de junio, demasiado de cerca la cara de la muerte. Vio que la forma "pura" de su dominación política desataba la lucha de clases en toda su desnudez, limpiaba el terreno de la confrontación final. Temió una historia que anunciaba su propia muerte. Reconoció que su propio interés le ordenaba "sustraerse a los peligros del *self-government*".[118] Para mantener intacta su potencia social, confió su poder político a un testaferro supuestamente imbécil. Este le hizo trampa y la obligó a renunciar a la *realidad* de este poder al cual solo le quería dar su apariencia. Le da, en cambio, el orden propicio a sus asuntos. En resumen, la burguesía simplemente sacrificó su *interés político* a su *interés social*.

Pero esta explicación solo hace posponer el problema. La prudencia es, sin duda, virtud materialista. Pero, para un agente dialéctico de la historia, es una constatación del fracaso. ¿Se puede llamar todavía clase a una agrupación de intereses políticos que tiembla ante la idea de ejercer su papel político en la lucha de clases y juzga posible confiárselo al primer aventurero? La burguesía del *Manifiesto* era otra cosa: una clase radical, obligada a ir hasta el final de su tarea histórica, de ejercer en todo su poder de producción y de destrucción. La estamos viendo aquí, por el contrario, retroceder mientras recién está empezando su tarea. Se podría entender que una clase agotada se agarre con miedo de lo que le permita sobrevivir. Pero, justamente, la burguesía industrial todavía no llegó al poder en Francia. "La burguesía industrial solo puede reinar allí donde la industria moderna plasmó, a su manera, todas las relaciones de propiedad, y

[118] Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 213 [*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Existen traducciones al castellano].

la industria no puede sino adquirir este poder allí donde conquistó el mercado mundial".[119] La Francia proteccionista aún está muy lejos de ello.

La burguesía se comporta, en efecto, como clase senil antes de llegar a su madurez. No solo retrocede ante el ejercicio de la dominación política, sino también ante su propio asunto, el desarrollo de las fuerzas productivas. "Los debates sobre la construcción del ferrocarril entre París y Aviñón, empezados durante el invierno de 1850, no estaban todavía avanzados como para estar terminados el 2 de diciembre de 1851".[120] La clase conquistadora parece así descomponerse entre el atraso de su pasado y el miedo a su futuro.

La fábula del desmitificador desmitificado no se reduce, entonces, a la del cazador cazado. Manifiesta la inconsecuencia y la inconsistencia de las clases como tales. El triunfo de la individualidad más grotesca, el reino del puro nombre a la hora de la burguesía universal y del mercado mundial, no es solo una travesura de la historia. Es el límite de un proceso de descomposición que ataca a cada clase en el punto que tendría que ser el de su manifestación ejemplar. En este punto, cada una de ellas parece un doble, descompuesta por su propia caricatura o, para decirlo más propiamente, por su *lumpen*.

El **triunfo** del **lumpen**

Esta descomposición que redobla cada clase se reconocía generalmente en la descripción del lumpemproletariado: "podredumbre pasiva de las capas inferiores de la vieja sociedad", según el *Manifiesto*, "semillero de ladrones y criminales de toda especie, que se nutren de los residuos de la sociedad", según *Las luchas de clases en Francia*, este subproletariado, en particular, habría provisto las tropas de la guardia móvil en junio de 1848 para acabar con la insurrección del verdadero proletariado.

La explicación sociológica es perfectamente inconsistente. Si uno averigua bien, los guardias móviles pertenecían más bien a la elite del proletariado y no a su desecho.[121] El lumpen no es una clase, es un mito: el mito de la mala historia

[119] Karl Marx, *Les luttes de classes en France*, Éditions Sociales, p. 48 [*Las luchas de clases en Francia.* Existen traducciones al castellano].

[120] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 214.

[121] Cf. Pierre Caspard, "Un aspect de la lutte des classes en France en 1848: le recrutement de la Garde Nationale Mobile", *Revue Historique*, 1974, t. II, pp. 81-106 ["Un aspecto de la lucha de clases en Francia en 1848: el reclutamiento de la Guardia Nacional Móvil". No se encontró traducción al castellano].

que viene a parasitar la buena. En este sentido, se inscribe en una mitología obrera ya constituida: denuncia burguesa de los ladrones, prostitutas y "furtivos de los trabajos forzados" como motor escondido de todo disturbio obrero o republicano; denuncia obrera de confusiones interesadas entre el verdadero pueblo trabajador y combativo y la fauna turbia de las calles y barricadas de París. Queda de manifiesto que Marx leyó las denuncias de Cabet a los revolucionarios de cafetín.[122] Y el término "lumpen" tal vez lo saque de Heine: al analizar en 1832 la conexión entre la agitación legitimista y las revueltas de los traperos contra los nuevos coches de limpieza, Heine veía allí la lucha emblemática de todos los defensores del pasado corporativista, campeones de las "tradiciones basura", de "los intereses de podredumbres de todo tipo", en resumen, del "estiércol de la Edad Media" que contamina la vida de hoy.[123]

Pero, para Marx, la podredumbre no solo es basura del pasado que obstruye las calles. Es el producto de una descomposición de las clases que puede tomar dos figuras opuestas. Existe la podredumbre *activa*, la buena descomposición que ataca el orden de las castas y empuja a las clases hacia su muerte. Existe la podredumbre *pasiva*, la mala descomposición que las retrotrae por debajo de ellas mismas. La "lumpenización" de una clase es su retorno a la estricta conservación de sí. Es al mismo tiempo su descomposición en una mera adición de individuos. El lumpemproletariado se opone al proletariado como la mala descomposición a la buena, la clase que *ni siquiera* es una clase a la que *ya no es una*. La imagen fantasmal del ejército de los vagabundos a sueldo de la burguesía recubre un secreto más temible aún: siempre es posible reclutar entre la clase obrera a un ejército contra la clase obrera. La traición excepcional de los guardias móviles que dispararon contra sus "hermanos" obreros se justifica *a posteriori* por la traición ordinaria de esos obreros a quienes la prosperidad industrial de 1850 impide reaccionar ante la ley que les quita o prohibe el sufragio a tres millones de ellos. Llegando "hasta a olvidar el interés revolucionario de su clase por un bienestar pasajero, los obreros renunciaban al honor de ser una clase conquistadora".[124] Toda clase, en tanto sus propios miembros defienden en ella sus "intereses sociales", es prácticamente su propio lumpen.

[122] Cf. El informe que hizo Marx sobre el libro de Adolphe Chenu, *Les conspirateurs* [*Los conspiradores*], *Marx-Engels Werke*.

[123] Heinrich Heine, *De la France*, Aubier-Montaigne, 1930, p. 104 [*De la Francia*. No se encontró traducción al castellano]. Ver también S.S. Prawer, op. cit., pp. 201-202, y sobre las relaciones entre Marx y Heine, Paul Laurent Assoun, *Marx et la répétition historique*, P.U.F, 1978 [*Marx y la repetición histórica*. No se encontró traducción al castellano].

[124] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 216.

La desbandada de la burguesía no se explica de otro modo. La paradoja que le hace perder su poder en el momento en el cual es el más absoluto remite al mismo proceso. La burguesía no deja de retroceder más acá de sí misma, de destruir sus intereses políticos para asegurar sus intereses sociales. No cesa de sacrificar sus *intereses de clase* por *intereses materiales* de sus miembros. Tal como la disolución del proletariado, la descomposición burguesa lleva el nombre de un doble. Allí donde se cree ver la burguesía yendo hacia su concepto, es preciso reconocer su propio "lumpen". La burguesía industrial moderna está carcomida por un parásito. Se llama *aristocracia financiera*: la clase del escamoteo que vive a costa de la riqueza productiva. Así es como la monarquía denominada "burguesa" de Luis Felipe era, de hecho, la vampirización de la verdadera burguesía por la aristocracia financiera. Esta era quien "dictaba sus leyes, dirigía la gestión del Estado, disponía de todos los poderes constituidos". Ella era quien imponía a la sociedad entera su principio, el principio de la antiproducción, la orgía de la mezcolanza generalizada: "Dentro de todas las esferas, desde la Corte hasta el café de mala muerte, se reproducía la misma prostitución, el mismo engaño sinvergüenza, la misma sed de enriquecerse, no por protección sino por escamoteo de la riqueza de otro ya existente. Particularmente en la cumbre de la sociedad burguesa, la satisfacción de las codicias más insanas y más descontroladas se desataba y entraba a cada instante en conflicto con las mismas leyes burguesas, ya que allí es donde el goce se vuelve *indecente*, donde el oro, el barro y la sangre se entremezclan, donde con toda naturalidad la riqueza proveniente del juego busca satisfacción. La aristocracia financiera, en su modo de ganancia como en sus goces, no es otra cosa que la resurrección del lumpemproletariado en las cumbres de la sociedad burguesa".[125]

Se esperaba, lógicamente, que la República de 1848 barriese esta lumpen-aristocracia parásita en beneficio de los agentes del desarrollo de las fuerzas productivas burguesas. Lamentablemente, la oposición de la verdadera clase productiva con la falsa clase improductiva rápidamente se desmiente. En el contexto de la República burguesa, la pretendida aristocracia financiera aparece por lo que es. No es nada más que la burguesía misma, la democracia de la "masa innumerable de gente de todas las clases burguesas o semiburguesas" que saca provecho de la deuda del Estado.[126] El vampirismo de los impuestos y de la renta que alimenta la máquina del Estado y la seudoaristocracia financiera a costa del capital industrial no solo es el precio que tiene que pagar para el

[125] Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia*, op. cit., p. 42.
[126] Ibíd., p. 103.

orden necesario de su dominación. Es el proceso de descomposición por el cual la clase burguesa se deshace en una agregación de átomos que viven a su costa. La burguesía reinante se revela por lo que es: no la fuerza encarnada de la gran industria, sino simplemente una turba de individuos ávidos de engordar sus billeteras por todos los medios. Ni se preocupan por calcular lo que el Estado le cuesta al Capital y lo que lo beneficia. Solo hacen sus pequeños negocios. Si aceptan el vampirismo del Estado es, por un lado, para seguir tranquilamente con sus agiotajes; y, por otro, porque son ellos mismos los vampiros ávidos de completar "bajo la forma de salarios" lo que no pueden cobrar "en forma de beneficios, intereses, rentas y honorarios".[127] El supuesto "interés social" al cual la burguesía sacrifica su interés político es solo la suma, el barullo de los intereses particulares "los más limitados, los más impropios" de sus miembros.[128] La victoria del holgazán bonapartista y de su banda de estafadores toma entonces su verdadero sentido: la clase gloriosa de la industria burguesa es solo una banda de agitadores. El desarrollo industrial del Segundo Imperio será también "una orgía de agiotajes, estafas financieras, aventureras sociedades por acciones [...] un pandemónium de todas las pasiones bajas de las clases superiores [...] el apogeo de la prostitución".[129] La moderna burguesía no es otra cosa que una turba atrasada que reproduce la canallada del hampa, la podredumbre medieval o la porquería campesina. En la primavera de 1871, el defensor de la Comuna le opondrá las "aspiraciones viriles" y la "potencia hercúlea" de la clase obrera.[130] Pero ¿no ha demostrado ya que esta no escapaba al destino general de las clases: su disolución virtual en la colección de sus miembros? Los fantasmas de la orgía canalla no son sino la moneda imaginaria de esta caída en el universo de la adición y de la dispersión.

La flor del pantano

Esta descomposición aditiva reviste dos figuras míticas: el campesinado parcelario y el hampa napoleónica. La tradición marxista hizo de los textos del *18 Brumario* sobre el campesinado el arquetipo del análisis marxista de las clases sociales. Pero bien se puede leer allí, por el contrario, la burla total a toda ex-

[127] *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* op. cit., p. 210.
[128] Ibíd., p. 243.
[129] Karl Marx, *La Guerre civile en France*, Éditions Sociales, p. 259 [*La guerra civil en Francia.* Existen traducciones al castellano].
[130] Ibíd., p. 222.

plicación política en términos de clases. La descripción alucinada de esta masa innumerable de fieras que viven en habitaciones sin ventanas sobre el mundo, el desprecio por estas poblaciones que solo pueden sumarse a la manera de papas, evidentemente no tienen nada que ver con algún análisis económico, sociológico o político. Claramente, Marx cuenta las puertas y las ventanas de las casas campesinas según las declaraciones del impuesto del mismo nombre y juzga la modernidad de las culturas a partir de las actitudes políticas. Las Cévennes* son el porvenir de la agricultura francesa para el sabio que hacía tiempo había considerado una prisión domiciliaria en el Morbihan** como una condena a muerte disfrazada. La innombrable aglomeración de estos campesinos trogloditas que no encuentran representarse sino en la sola persona, incluso en el solo nombre, de Luis Napoleón simplemente expresa este fantasma de la mala disolución figurada por igual por las imágenes de la vieja mugre medieval o por las cifras de la pura adición. Y, para poner buena cara, Marx cambia además la "flor de la juventud campesina" por la "flor del pantano del subproletariado rural".[131] La demostración, sin embargo, ya había sido suficiente: el campesinado atrasado es el secreto revelado de las clases "modernas", su dispersión continua en lo real de la pura conservación, su común incapacidad para responder a las exigencias de su concepto.

De este modo, el supuesto análisis materialista de las diferentes clases sociales es, más bien, el mito que manifiesta el huir perpetuo de las identidades y el delinquir común de las clases. Ya se sabía que el obrero no era más que un pequeñoburgués; el ideólogo, un porquero, y el *Straubinger*, un lapón. Se sabe ahora que en todo empresario de la gran industria también hay un troglodita del pantano de Vendée, un islandés *aficionado* al pescado podrido o un rey del hampa que dormita. La persona del patán Luis Napoleón representa tanto a la burguesía como al campesinado. Así como el comediante manoseador Thiers, Luis Napoleón solo puede someter a sus encantos a la burguesía porque es "la expresión intelectual, la más verdadera de su propia corrupción de clase".[132] El comediante es el reflejo sin deformación de una historia resumida a la simple comedia de la conservación.

La derrotada revolución es, entonces, el *reverso* de la lucha de clases. En el lugar del Todo dividido de los agentes de la historia, la farsa revolucionaria no entrega sino la suma grotesca de sus dobles. Exactamente en esto consiste

* NdT: Región del centro-sur de Francia por entonces mayormente campesina.

** NdT: Departamento ubicado en la región de la Bretaña.

131 Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* op. cit., p. 263.

132 Karl Marx, *La guerra civil en Francia,* op. cit., p. 182.

el hampa napoleónica de la Sociedad del Diez de Diciembre. "Al lado de los apaleados arruinados con recursos dudosos y de origen igual de dudoso, de aventureros y de desechos de la burguesía corruptos, se encontraban vagabundos, soldados despedidos, trabajadores forzados llegados de los presidios, galeotes liberados, estafadores, charlatanes, *lazzaronis*, *pickpockets*, escamoteadores, jugadores, rufianes, encargados de prostíbulos, peones, escritorzuelos, músicos de órgano, traperos, remolones, holgazanes, mendigos; en síntesis, toda una masa confusa, descompuesta, flotante, que los franceses llaman bohemia".[133]

Lista inverificable, infalsificable, tanto como el recuento de las casas trogloditas. Vértigo de una enumeración a fuerza de redoblamiento. Esta hampa es también la muchedumbre abigarrada de los *polloï* platónicos. Este álbum imaginario de Gavarni ilustra de manera fantasmal el puro no sentido de una historia regida por la ley de la sola adición. Mito platónico del mundo al revés, del reino de la mezcolanza, de esas masas de teatro que la modernidad, estética y política, convirtió en actrices al tiempo que en espectadoras. Tal como esa gente de la claque que el comediante Luis Napoleón pasea por todo el país para que actúe, cuando él pase, de pueblo entusiasta, de la misma manera abiertamente falsa que el carpintero Snug actúa el papel del león.[134]

El comediante rey y el rey mendigo

La paradoja que hace triunfar al payaso napoleónico a la hora sublime de la lucha de clases, o que exalta al vampiro estatal en el momento en que la racionalidad económica burguesa rige el gobierno a buen precio, no remite a ningún retraso histórico que algún estudio concienzudo de la estructura social permitiría identificar. Inútil sería perderse en el análisis de las causas del atraso francés. Tanto en la moderna Inglaterra como en la Francia de los trogloditas, el mal es por nacimiento: "La burguesía no tiene la madera necesaria para ejercer directamente el poder".[135] El Estado solo parasita la sociedad en la medida en la que esta se parasita a sí misma, se disuelve constantemente en la colección de estos "individuos vivientes" que "antes de hacer la historia" deben *primero* comer, beber, vestirse, alojarse, reproducirse y algunas cosas más que nunca acaban. El atraso en plena tragedia histórica es la comedia de las condiciones previas a su advenimiento. La dialéctica revolucionaria de la producción y de la

[133] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 220.
[134] Ibíd., p. 222.
[135] Friedrich Engels a Karl Marx, 13 de abril de 1866, *Correspondencia*, op. cit., t. VIII, p. 261.

destrucción se encuentra corrupta por la historia materialista de la conservación y de la reproducción. La burla política del *redoblamiento* de la lucha de clases también es la contracara irónica de la ciencia. La contradicción inherente a la dialéctica materialista se ve caricaturizada en la visión burlesca de su objeto. Luis Napoleón y su corte de Bohemia también son emblemáticos en cuanto caricaturas de la teoría materialista. La reducción de la ilusión política e ideológica a la realidad económica adquiere la cara burlesca de un individuo obligado a "hacer la historia" para escapar de sus acreedores.[136] El filósofo rey ve la caricatura de su propia ciencia en el fatalismo de este rey bufón convencido de que el hombre está gobernado por potencias irresistibles tales como los cigarros y el champagne, las carnes blancas y el chorizo con ajo. El escamoteador coronado es el doble del sabio desmitificador. Realiza a su modo –práctico y limitado– el programa de una ciencia materialista de la historia: la vuelta del cielo a la tierra, la reducción de los grandes conflictos políticos y de los grandes desfiles ideológicos, a la realidad "sin frase" de los intereses propios de los individuos. "Considera la vida de los pueblos, su actividad y la del Estado como una comedia en el sentido más vulgar de la palabra, como una mascarada en la que los importantes disfraces, las importantes palabras o las importantes poses solo sirven para esconder canalladas de las más mezquinas".[137]

La fascinación por la identidad irrisoria del rey bufón y de su corte de Bohemia refleja luego la interrogación de la ciencia por su propio lugar y su propia identidad. Aquel lumpemproletariado bonapartista descripto con tanta complacencia, aquella "clase artificial" que liquida la Revolución francesa, también es la metáfora de la sociedad en la cual vive Marx: la de los revolucionarios en el exilio. No es casualidad que atribuya a Luis Napoleón el apodo de Crapulinski, sacado de la caricatura que hizo el exiliado alemán Heine de los caballeros polacos en el exilio. Pero Crapulinski también es el bicho feo de Marx en Londres: el "presidente *in partibus*" de la futura República alemana, Gottfried Kinkel, admirador de la vieja suciedad artesanal, el falso poeta y el verdadero comediante que corre detrás de los almaceneros para leerles sus obras y organiza para la alta sociedad excursiones poéticas hasta los lagos, que incluyen

[136] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 246. Cf. en *La guerra civil en Francia*, el retrato de Jules Favre, obligado, del mismo modo, a hacer la historia para no terminar en la banca de los estafadores. Cf. también, en una carta de Marx a Engels: "Gran parte de los burgueses franceses [...] ven acercarse con temor el día de su vencimiento. Se encuentran más o menos en el mismo *state* en el cual se encontraba Boustrapa justo antes del golpe de Estado" (*Correspondencia*, t. v, p. 124).

[137] Ibíd., p. 221.

declamación obligatoria de Schiller. Los rasgos irrisorios atribuidos al lumpen bonapartista también son las bufonadas de la fauna de los bohemios, de los parásitos y de los residuos de la revolución alemana en el exilio: el hipopótamo Schapper, compañero de copas del "caballero de noble conciencia" Willich; el "secretario" de Marx, Pieper, que da clases en lo de los Rotschild, corteja por razones financieras a la verdusca hija de un verdulero, agarra la sífilis en compañías menos honorables y sigue en toda circunstancia tomándose por un genio; el cuñado Edgar, que se fue a hacer de hombre del bosque a Texas y volverá con el único sueño de regresar allí para abrir un *wine-store* o un comercio de cigarros; el "genial" Ulmer con sus trances; los "pícaros sastres" que se fueron en busca del oro californiano; su colega Rumpf que se quedó, pero se volvió loco y propuso a Marx resolver el problema social tomándolo como primer ministro; Anders, el famoso "lapón", a quien le agarra una crisis de *delirium tremens* en plena vía pública; Conrad Schramm, apodado *Lumpazius*, cuya caótica existencia se verá interrumpida por la tisis; el maestro y bohemio Biskamp, que salió de su escuela del campo para llevar adelante, en un periódico modestamente titulado *Das Volk*, la "lucha del trabajo contra el capital" y que es una mezcla "de sentido moral a la Kant y de picardía desvergonzada"; el burro Liebknecht, que demuestra más apetito por el tocino de Marx que por sus libros, y que mucho no logró hacer, en su estadía londinense, más que un pequeño Liebknecht. Tal vez también habría que hablar de las fantasías de los más puros entre los puros: "el pionero corajudo, fiel y noble" del proletariado, Wilhelm Wolff, a quien vapuleaban unos rufianes en algún burdel de Manchester; e incluso el mismo amigo Engels, que corre los jilgueritos en París, caza el zorro en Manchester, le pega con un paraguas a un compañero de borrachera y no logra nunca encajar, en Manchester, más que dos adhesiones a la Internacional. ¿Cómo pensar, en medio de este universo, la posición del rey filósofo de Bohemia Karl Marx, que reparte sus días entre la redacción de artículos sobre el problema turco destinados a lectores americanos y trámites desesperados para postergar el vencimiento de las deudas, y que a veces se arrepiente, irónicamente, de estar privado, por ser simple particular, de los recursos que tienen los banqueros o los príncipes presidentes para deshacerse de sus acreedores?

La respuesta es necesariamente doble. Liquidando su "partido" antes, inclusive, de que la comedia revolucionaria haya terminado para consagrarse a la obra de ciencia, Marx eligió. Ya que la crisis económica se reabsorbió por esta vez, ahora hay que esperar que su vuelta, ampliando el campo de conflagración, haga coincidir la historia de las fuerzas productivas con la de la revolución. "La

solución recién empieza cuando, por la guerra mundial, el proletariado encabeza el pueblo que domina el mercado mundial, cuando encabeza Inglaterra. La revolución que encuentra allí, no su término sino su principio de organización, no es una revolución de soplo corto. La generación actual se parece a los judíos que Moisés conduce a través del desierto. No solo tiene un nuevo mundo para conquistar, sino que tiene que perecer para dar lugar a los hombres que estarán a la altura del nuevo mundo".[138]

Así es como pueden coincidir, a costa de un "sacrificio", la historia del desarrollo y la genealogía de los valores. La generación presente es la de los reemplazantes. A falta de una burguesía a la altura, el encantador Luis Napoleón jugará a ser aprendiz brujo de las fuerzas productivas, la orgía abrirá el paso a la gran producción y a la gran destrucción. Y el judío Karl Marx, en el desierto del no lugar, trabajará en la ciencia que solo llevarán a cabo los hombres nuevos que estarán a la altura del nuevo mundo.

En algún sentido, entonces, lo absolutamente Uno de la ciencia se afirma como único representante de la revolución por venir, en medio de la masa abigarrada de los parásitos revolucionarios. Lo atestigua la "deslumbrante" respuesta que recibe la delegación de los villanos, deseosos de reconstituir, sobre la base de elecciones, una dirección del partido: es solo de ellos mismos que Marx y Engels tienen su designación "como representantes del partido proletario".[139] Solo la ciencia concentra lo tajante, socialmente aún diferido, políticamente siempre esquivado, de la contradicción. Pero esta singularidad de la ciencia es también la marca de su pertenencia al mundo quijotesco y falstaffiano de la disolución y del renacimiento. La comedia del exilio londinense confirma la ciencia en el estatuto paradójico que los *Anales franco-alemanes* habían dado a la filosofía, de ser el puro no lugar producido por el atraso extremo. Y la comedia de la revolución escamoteada no remite a la sola astucia de la razón. Afirma el lado shakesperiano de la historia en aquel nuevo siglo XVI, que debe llevar a la burguesía a la tumba del mismo modo que el primero la llevó a la existencia: poder de disolución para llevar a la muerte, las clases que se encierran en el atraso de la supervivencia; poder de las individualidades en un siglo en el que "las victorias de la ciencia parecen pagadas por la pérdida del carácter"[140] y en el que la división del trabajo, al transferir las diferencias hacia los individuos y las clases, produjo la monotonía social en la cual le costaría mucho a

[138] Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia*, op. cit., p. 105.

[139] Karl Marx a Friedrich Engels, 18 mayo 1859, *Correspondencia*, op. cit., t. v, p. 336.

[140] "Discurso a la Fiesta anual del *Diario del Pueblo*", op. cit., t. XII., p. 4.

Leibniz encontrar alguna diferencia específica y a Shakespeare, reconocer a sus compatriotas.[141] La tragedia revolucionaria solo podrá ser una tragicomedia. La doble alianza de la ciencia –con la racionalidad de las fuerzas productivas modernas y con la locura de los caballeros errantes– no es simple exigencia de circunstancias. La ciencia forma parte de las mismas "circunstancias". Tal vez haya que esperar que las circunstancias estén maduras. Pero la obra de la ciencia pertenece a los "espíritus inmaduros, nunca curados de sus quimeras revolucionarias".[142] Pertenece al ejército de *gueux** que carcomía el orden de las clases y su racionalidad fabril, al mismo tiempo que está carcomida por él. Karl Marx es el mago Hans Róckle, que debe vender sus inventos al diablo para pagar al diablo y al carnicero. También es el rey mendigo que vive a costa de los capitalistas y de los obreros En Manchester, los trabajadores de la firma Ermen y Engels también trabajan para que el socio Engels pueda usar la plata del capital para dispensar al sabio Karl Marx de agarrar un "trabajo" y permitirle dedicarse a la obra que hará del proletariado el puro sujeto de la destrucción del capital.

El riesgo del arte

El fracaso de la revolución reubica la ciencia en su tiempo. El secreto de la revolución escamoteada tal vez sea que en ella misma había algo de escamoteo. La revolución parisina de febrero de 1848 solo era, después de todo, "un empujón feliz" dado en contra de una sociedad que estaba a punto de sobrepasar la crisis económica.[143] Por lo tanto, solo podía, con el retorno de un momento próspero, caminar a contrapelo. Pero, como en el mito platónico del *Político*, esta marcha a contrapelo también es rejuvenecimiento, el tiempo que se remonta desde la vejez hacia el nacimiento y da un lugar neto para que vuelva el orden normal: aquel de las generaciones que nacen, mueren y transforman las fuerzas de la producción. El escamoteo de la lucha de clases por el prestidigitador Luis Napoleón vuelve a poner el mundo a la hora normal de los ciclos y de las crisis económicas. El triunfo del hampa atrasado sobre la racionalidad política burguesa permite a Francia recuperar su retraso económico sobre Inglaterra. Del mismo modo, en 1866, el triunfo inesperado del viejo campesinado indigente

---

[141] "English", *Die Presse*, 9 de febrero de 1862, ibíd., t. XV, p. 464.
[142] Marx a Philip Becker, *Correspondencia*, op. cit., t. VII, p. 6.
* NdT: La palabra "gueux" se refiere al campesino indigente. También se denomina "gueuserie" al conjunto del campesinado indigente.
[143] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit., p. 175.

[*gueuserie*] prusiano, sucio y atrasado, sobre la civilización austríaca forzará a Bismarck, el gentilhombre campestre [*hobereau*], a desatar, a su vez, las fuerzas burguesas de la producción con su proletario doble. La parodia imperial francesa, la comedia nacionalista alemana son, para esos países, las vías de acceso a una marcha normal, a la "inglesa", por la historia.

En el exilio, en pleno centro londinense de este desarrollo, la singularidad de la ciencia sigue ese movimiento que convierte la singularidad de los intereses económicos y las intrigas políticas en la universalización de la producción. Dedica "el horrible período de paz"[144] a su propia acumulación. Observa los signos del futuro, la ampliación de la producción y de la destrucción que debe abrir, para la revolución, un teatro digno de ella.

Primero está la ampliación de la producción y de los intercambios, gran sueño de Marx y Engels: el nuevo mundo que está por nacer en la orilla del Pacífico. Cuando redacta el balance de la farsa del 48*, Marx no se olvida de saludar el nacimiento del hijo de su editor: "¡Suerte al nuevo ciudadano del mundo! No se puede haber nacido en época más formidable que nuestros días. Cuando se pueda ir en siete días de Londres a Calcuta, ya tendremos desde hace rato la cabeza cortada o que tembleque. Y ¡Australia, California, el océano Pacífico! Los nuevos ciudadanos del mundo ya no entenderán cuán estrecho era nuestro mundo".[145] Pero ya está siendo vencida la estrechez que siempre oprimió a los dos ciudadanos del país renano: "Dentro de seis meses el *steam* alrededor del mundo estará a pleno y nuestras profecías acerca de la supremacía del Pacífico se realizarán más rápido aún de lo que podíamos imaginar".[146]

La fiebre de los grandes medios de comunicación y la fascinación por el océano a alcanzar también deben ser el motor de la gran destrucción. "Rusia importa capital y especulación y, dadas las distancias y los ferrocarriles de más de un centenar de *miles* de largo, la especulación se va a desarrollar con tal éxito que va, dentro de poco, a quebrarse el cuello. Apenas escuchemos hablar del *the Grand Irtutsk Trunk Line with branches to Pekin*, será la hora de cerrar nuestras valijas. Esa vez, el *crash* será más inaudito que nunca; todos los elementos están reunidos: desarrollo intensivo, extensión universal e imbricación de todos los elementos sociales dominantes y poseedores".[147]

---

[144] Karl Marx a Friedrich Engels, 25 de febrero 1859, *Correspondencia*, op. cit., t. v., p. 273.

* NdT: "quarante-huitarde" es en francés la expresión, con tono burlón y contestatario, a la frase de la generación de 1968 "soixante-huitards". Allí, en referencia a la revolución de 1848.

[145] Karl Marx a JosephWeydemeyer, 25 de marzo de 1852, ibíd., t. ni, p. 85.

[146] Friedrich Engels a Karl Marx, 2 de septiembre de 1851, ibíd., t. n., p. 328.

[147] Ibíd., 14 de abril de 1856, t. rv, pp. 294-295.

Pero el agua de los intercambios y el fuego de la destrucción no se dejan maridar tan fácilmente. La especulación vacila a la hora de lanzarse cuerpo a tierra en las rutas del Pacífico. Y otros se lanzan llevando sobre sus espaldas toda la vieja mugre de los campesinos o de los lumpemproletarios. En la orilla del Pacífico, no solo están la embriaguez del Nuevo Mundo y el *hybris* de la crisis. También está la magia del oro y la gentuza de los buscadores de oro. La racionalidad de la economía, tanto como la representación política, tiene su *gueuserie* que la redobla y la carcome. El conquistador del nuevo mundo encuentra su caricatura en el buscador de oro californiano, y este, en el presidario australiano.

"California y Australia son dos casos que el *Manifiesto* no había previsto".[148] Este imprevisto adquiere una doble figura. Es, en primer lugar, una contratendencia a la lógica de la crisis. El oro australiano descarga a la población europea de su excedente y constituye un nuevo mercado ávido de los productos del Viejo Mundo. Empuja, además, a la población a despreciar aquellas ovejas cuya lana inundaba Europa. Pero esta contratendencia al desarrollo histórico normal también es producción de una historia caricaturesca, que asegura el triunfo del lumpen en lugar del conflicto mundial entre burguesía y proletariado. "… nuestras profecías acerca de la supremacía del Pacífico se realizarán más rápido aún de lo que podíamos imaginar. En esa oportunidad, se echará fuera a los propios ingleses y aquellos Estados Unidos poblados por todos los deportados por asesinato, robo por efracción, violación y hurto darán al mundo un ejemplo desconcertante de los milagros que un Estado de francos villanos es capaz de llevar a cabo […]. Mientras en California, todavía se está linchando a los villanos, se linchará a la *gente honesta* en Australia y Carlyle conocerá la confirmación y la apoteosis de su *aristocracy of rogues*".[149]

El agua y el fuego de la modernidad económica se encuentran, de este modo, sometidos al mismo proceso de bastardeo que la tierra y el aire de la antigualla política. La *marcha a contrapelo*, la comedia del lumpen, parasita también la "vía regia" de la "última instancia". Es la ópera de los campesinos indigentes la que se está dando en el escenario del teatro de lo Universal. Y ahí también la apoteosis de los campesinos indigentes hace metáfora, ya que remite desde la periferia hacia el centro. El fantasma del hampa bonapartista metaforizaba la *decadencia* de la burguesía, su descomposición en individuos como meros soportes de intereses materiales burgueses. La imagen del hampa australiano metaforiza, en cambio, la descomposición de la clase obrera. Por esta

[148] Friedrich Engels a Karl Marx, 24 de agosto de 1852, ibíd., t. III, p. 192.
[149] Friedrich Engels a Karl Marx, 23 de septiembre de 1851, ibíd., t. II, p. 328.

descomposición, no hay que entender su simple dispersión, sino su eventual copacificación [*compacification*] en una suma de individuos unidos por intereses "en común" que también tienen en común con la burguesía.

La corrupción de la clase obrera europea, en efecto, toma dos formas. Está la traición de los militantes atraídos por el oro del Nuevo Mundo. El asunto parece lo suficientemente importante como para justificar un desarrollo en el *Discurso inaugural* de la Internacional. Pero estos desertores también son los árboles que tapan el bosque. La corrupción radical es la integración, la constitución unilateral en clase de esos obreros ingleses a quienes les correspondía la tarea de encabezar la revolución mundial. Desembarazada de su población excedente, y beneficiaria de nuevos mercados, la clase obrera inglesa llega a formar parte plenamente del orden burgués. "Esta nación, la más burguesa de todas, parece querer llegar a tener una aristocracia burguesa y un proletariado burgués *al margen* de la *burguesía*. Se justifica de algún modo en el caso de una nación que explota al mundo entero. Solo algunos años verdaderamente desastrosos podrían remediar este estado de cosas y, desde el descubrimiento del oro, parece que ya no es tan fácil que eso ocurra. Tengo que decir, por otra parte, que para mí, la manera de absorber la sobreproducción, que fue el origen de la crisis, no está para nada clara; jamás habíamos visto tal maremoto agotarse tan rápidamente".[150]

Todo va de la mano, entonces. La clase obrera está demasiado aburguesada para asir la crisis de manera revolucionaria. Y la crisis que tenía que radicalizarla se resuelve de manera más o menos oscura. La justicia de la crisis también es dominio de la mezcolanza. Su lógica de destrucción está igualmente parasitada por una lógica del escamoteo. Se podrían censar las mismas figuras que en el escamoteo político de la revolución. Así, la especulación se asusta frente al equivalente económico de lo que fue el cara a cara de junio de 1848: la gran aventura suicida del transiberiano; las Bolsas y los mercados vecinos vienen a sustituir a los que fallan, del mismo modo que las clases cumplían la tarea de su vecina;[151] la creación de "mercados ficticios" responde a las "clases artificiales" del parasitismo estatal. Y en el centro, en el punto de partida y de retorno del desarrollo, el escamoteo triunfa. No hay, y no puede haber, en Inglaterra ningún proletariado revolucionario. "¿Me están preguntando lo que los trabajadores

[150] Friedrich Engels a Karl Marx, 7 de octubre de 1858, ibíd., t. v, p. 222.

[151] "[...] si la gran crisis industrial y comercial que padeció Inglaterra terminó sin crac financiero que culmine en Londres, tal fenómeno excepcional solo se debió al dinero francés". Karl Marx a Nikolai Danielson, 19 de febrero de 1881, *Lettres sur le Capital*, Éditions Sociales, p. 302 [*Cartas sobre* El Capital. Existen traducciones al castellano].

ingleses piensan de la política colonial? Pues bien, nada más que lo que piensan de la política en general; y es exactamente lo que los burgueses piensan al respecto. No existe aquí, como bien lo saben, ningún partido obrero, solo hay conservadores y radicales liberales, y los obreros comen alegremente su parte de lo que sacan del monopolio de Inglaterra".[152]

La insularidad que hace de Inglaterra el centro de los intercambios la aisla al mismo tiempo del fuego de la revolución. El mar de los intercambios se vuelve también pantano en el que circulan fraudulentamente las mercancías cuya acumulación tenía que ser explosiva y en el que la clase de la destrucción "chapotea" en las "bajas aguas" de la conservación. Inglaterra solo es centro para el descentramiento de la ciencia. El proletariado debe sobrevenir en otra parte.

Los jinetes y los comediantes

Arte y revolución, ya sin duda alguna, son socios del atraso. Verdad de 1844, verdad todavía de 1884. En esta fecha, Engels les va a explicar a Bebel y Kautsky la nueva forma adquirida por la paradoja alemana. En Francia y en Inglaterra, la revolución industrial está *grosso modo* acabada. El corte entre industria, artesanía y agricultura es un hecho. Las condiciones de existencia del proletariado se estabilizaron en el marco de un desarrollo capitalista más potente que la contrapresión obrera. No hay ocasión, pues, no hay ningún momento para la sorpresa revolucionaria. Si tal chance existe para Alemania, es porque conoció una revolución industrial en las circunstancias más desfavorables posibles. Las condiciones modernas vinieron a chocar de lleno contra los miembros disjuntos del antiguo orden artesanal y campesino. Resulta de ello un desequilibrio que afecta a cada identidad social y que las mezcla en un embrollo general. La artesanía doméstica lucha contra las máquinas; los pequeños campesinos arruinados se lanzan a la artesanía doméstica; los obreros se ven forzados, para redondear sus ganancias, a dedicarse al cultivo de papas. A este embrollo que recuerda las imágenes clásicas del atraso, Engels, sin embargo, lo llama con un nombre muy distinto. Es, para él, una "revolución directa de todas las condiciones de vida". Y con ella, toda Alemania se encuentra llevada hacia una "revolución social" "que se reduce, a fin de cuentas, a una expropiación de los campesinos y de los artesanos". Corresponde siempre a esta estructura alemana la misma suerte paradójica. Esa revolución se realiza "en el preciso momento en el cual

[152] Friedrich Engels a Karl Kautsky, 12 de septiembre de 1882, Ibíd p. 319.

estaba dada a un alemán [...] la posibilidad de elucidar toda la naturaleza [...] de la producción capitalista".[153]

Pero ¿cómo entender exactamente tal coincidencia? ¿Cuál es el lugar de la ciencia entre la corrupción del desarrollo y las oportunidades del atraso? "Si solo escuchara mi inclinación personal, desearía que esta calma de superficie durara todavía unos años. Como sea, es un muy buen período para emprender trabajos científicos [...]".[154] A este deseo del sabio responde el saber ambiguo del revolucionario. La crisis –económica o política– es la oportunidad de zanjar los casos en los que las clases sociales todavía no se estabilizaron. "Creo que dentro de quince días va a arrancar en Prusia. Si dejamos pasar esta oportunidad sin usarla, y si la gente lo soporta, podemos tranquilamente cerrar nuestro breviario [*saint frusquin*] revolucionario y sumergirnos en la gran teoría".[155]

Inútil, para el caso, cerrar el breviario. Pues la oportunidad esperada –la derrota prusiana de Austria– se presentó, al revés, en el campo de batalla de Sadowa. Y Marx bien puede ironizar sobre la ironía de toda teoría del *kairos*: "A excepción de una severa derrota de los prusianos que tal vez (¡Ah!, ¡los berlineses!) hubiera conducido a una revolución, nada mejor podía ocurrir que su victoria".[156]

Pero la interpretación de aquella victoria se presta también a la ambigüedad. Marx ve en ella la confirmación irónica, pero sin embargo incontestable, de la teoría materialista. Es el fusil de aguja prusiano el que se llevó la victoria. "¿Dónde nuestra teoría de que la *organización* del trabajo está determinada por el *medio de producción* se verifica de manera más brillante que en la industria de la carnicería humana?".[157] Y lo apura a Engels, por ser especialista en cuestiones militares, para que escriba sobre ello un apéndice a *El capital*. Engels promete intentar "hacer el coso sobre la industria de la masacre". Pero le interesa, curiosamente, otro aspecto del problema: la carga de los fusiles por la culata. Y, como al pasar, trastorna por completo la teoría materialista según la cual el progreso de las armas de fuego y el ocaso de la caballería se estrechan las manos. "Cuando la carga por la culata se generalice, predice, la caballería recuperará sus derechos".[158]

---

[153] Friedrich Engels a Karl Kautsky, 8 de noviembre de 1884. Se encuentra un análisis muy similar en la carta de Friedrich Engels a August Bebel del 11 de diciembre de 1884 (*La socialdemocracia alemana*, op. cit., pp. 10-18, pp. 187-192).

[154] Karl Marx a Ferdinand Lassalle, 2 de febrero de 1858, *Correspondencia*, op. cit., t. v, p. 144.

[155] Friedrich Engels a Karl Marx, 11 de junio de 1866, ibíd., t. viii, p. 283.

[156] Karl Marx a Friedrich Engels, 7 de julio de 1866, ibíd., t. viii, p. 288.

[157] Ibíd., pp. 289-290.

[158] Friedrich Engels a Karl Marx, 9 de julio de 1866, ibíd., p. 292.

Polémica encubierta entre el sabio Marx y el caballero Engels. Cuestión de ciencia y de ética a la vez. El sabio le reprocha fácilmente a su amigo sus proezas ecuestres. No piensa que la caballería sea "la especialidad" para la cual Alemania más lo necesita.[159] El otro contesta al nivel de la *doxa* (su reputación de jinete es lo que hace al prestigio de Bonaparte, aun si no salta tan bien como Engels), pero también de la *ciencia*: la equitación es "la base material de todos [sus] estudios sobre la guerra".[160]

Sin duda, la guerra no es el fuerte del sabio. Su pasión por las necesidades de la geología es el antídoto al gusto de su amigo por los riesgos ecuestres. Mientras Engels estudia las causas y los efectos de la victoria militar prusiana, Marx se apasiona por el escrito de Trémaux, *Origen y transformación del hombre y de los otros seres*, recién publicado en París. Según él, el libro da su base científica a la teoría darwiniana. La diferencia en la composición de los suelos permite explicar las diferenciaciones en la evolución de las especies animales y de las razas humanas. En vano Engels va a objetar que Trémeaux "no entiende nada de geología y que es incapaz de dedicarse a una crítica histórica de las fuentes, por más elemental que fuese".[161] Marx no toma para nada en cuenta la objeción. "La idea fundamental de Trémeaux sobre *la influencia del suelo* [...] basta con *enunciarla* para que tenga, de una vez por todas, reconocimiento dentro de la ciencia".[162]

Tal vez sea la oportunidad para subrayar algo: el juicio de Sartre y algunos otros según el cual el cientificismo de Engels habría corrompido la dialéctica histórica de Marx es totalmente injusto. En materia de ciencia de la naturaleza, muchas veces Engels se muestra más circunscripto que su amigo. Precisamente porque cree menos en la ciencia y más en la historia. La impaciencia del jinete hace a la paciencia del sabio. Si la decisión se juega en torno a cuestiones de terreno, se puede esperar para zanjar la cuestión de la evolución. Y no es paradójico si esta reserva se acompaña del riesgo de hacer *Una dialéctica de la naturaleza*. Ya que es, ante todo, una operación militar la que preserva para la acción revolucionaria el terreno amenazado por las invasiones de la ciencia. El enamorado "naif" de la ciencia de la naturaleza es Marx y no Engels. Su materialismo geológico es una manera de conjurar la comedia que carcome la historia. La duda del revolucionario hace la impaciencia del sabio. La teoría geológica de las razas *debe* predominar sobre su teoría guerrera darwiniana. Del mismo

159 Karl Marx a Friedrich Engels, 14 de febrero de 1858, ibíd., t. v., p. 135.

160 Friedrich Engels a Karl Marx, 18 de febrero de 1858, ibíd., p. 138.

161 Friedrich Engels a Karl Marx, 2 de octubre de 1866, ibíd., t. VIII, p. 319.

162 Karl Marx a Friedrich Engels, 3 de octubre de 1866, ibíd., t. VIII, p. 320.

modo, el partido "que surge por todas partes, y naturalmente del suelo de la sociedad moderna"[163] *debe* remitir a su nada, las asociaciones obreras respetables y los grupúsculos de caballeros errantes. Del mismo modo, los terremotos del modo de producción deben hacer justicia a la comedia revolucionaria. La ciencia del suelo debe testimoniar sin ambigüedad a favor del sabio desilusionado de las intemperies de la historia.

Pues el riesgo fundamental que amenaza la acción revolucionaria no es el peligro de la derrota y de la muerte en combate. Es el de la comedia. En materia de dialéctica, Hegel lo mostró muy bien, *hacer el ridículo mata*. Las sátiras de Luciano llevaron a los dioses griegos a la tumba. La revolución moderna está atacada desde adentro por comediantes que le sirven de actores.

En verdad, la acción revolucionaria es una acción "que surge de la lucha de clases misma".[164] Pero, de hecho, se impone otra racionalidad. Por definición, la revolución *no obedece a las leyes sociales*. Tampoco obedece a las simples reglas de estrategia militar. La racionalidad de la revolución pertenece a la física. Pero a cierta física que se opone a la química de los suelos: la física espectacular de los torbellinos. "Una revolución es un fenómeno meramente natural que obedece más a leyes físicas que a reglas que determinan, en tiempos ordinarios, la evolución de la sociedad".[165] En ese torbellino, comenta Engels, los hombres del partido se encuentran llevados pese a ellos. Más vale conservar la libertad de los sin partido. Pero esta es una reflexión a posteriori. En el terreno de la revolución alemana de 1848, tanto como en los preparativos que acompañan cada crisis portadora de esperanza revolucionaria, aparece más bien lo contrario. Por más que los sabios y los estrategas sean "objetivamente" más revolucionarios que los "hacedores de frases",[166] estos son los que ocupan el escenario. La objetividad siempre llega tarde. La mezcla de brutalidad prusiana y de fanfarronada suralemana que caracteriza a los saltimbanquis de la revolución es, más que la civilidad de la ciencia renana, la virtud que hace falta para tomar por las astas la oportunidad revolucionaria, aun a riesgo de transformarla en simple oportunidad de dar la comedia. Los comediantes reyes, siempre y una vez más: hombres que se pasan la vida ensayando y esperando el buen momento para entrar en escena, para elevar el tono o alzar las oriflamas. Así, en 1859, el año bisagra que reflota las esperanzas de los exiliados, Marx observa la maniobra que tiene toda la chance de sumergirse, una vez más, en la voz de la ciencia:

---

[163] Karl Marx a Ferdinand Freiligrath, 29 de febrero de 1860, ibíd., t. VI, p. 100.

[164] Karl Marx a Ludwig Kugelmann, 9 de octubre de 1866, ibíd., t. VIII, p. 324.

[165] Friedrich Engels a Karl Marx, 13 de febrero de 1851, ibíd., t. II, p.143.

[166] Ibíd., p. 144.

"Todo el mundo siente *that there is something moving again.* Y todos se apuran naturalmente arriba del escenario alzando las banderas de la libertad [...]. Por lo demás, mi mujer tiene toda la razón cuando dice que, después de toda la *miseria* que tuvo que padecer, la situación no hará más que empeorar durante la revolución y que tendrá la satisfacción de ver a todos los fumistas de aquí triunfar de nuevo sobre el continente [...]. Dice si hay guerra, a la guerra. Pero *there is no* guerra. Todo es burgués".[167]

El deber del libro

Ni el desarrollo de la producción ni el corte guerrero pueden, por sí solos, producir la diferencia en un universo en el que todo es burgués. Toda la diferencia debe concentrarse en la ciencia del partido por venir. Ella sola conlleva la negación del mundo burgués. Esta última es, a la vez, ocio absoluto del filósofo y abnegación total del militante.

El tiempo de la ciencia no es solo el intervalo que, entre una crisis y otra, permite dedicarse a la investigación y a la escritura. Es también la distancia absoluta, tomada en el seno mismo de la miseria, de las ocupaciones de la multitud: "Tras las experiencias de estos diez últimos años, el desprecio por las masas tanto como por los individuos debe haber crecido de tal manera que en todo *rational being* que el *odi profanum vulgu et arceo* casi se impuso como filosofía".[168]

La brutalidad del acierto enseguida se encuentra, por cierto, corregida: "Todas esas consideraciones no son en sí más que humores de filisteos que la tormenta barrerá".[169] La corrección no es el simple arrepentimiento del revolucionario frente a los demonios secretos del filósofo. En el siglo de la producción, el ocio es *obra.* Y la obra es sacrificio absoluto del autor.

Hay por lo menos dos, a ambos lados de la Mancha, pensando este absoluto de la obra-sacrificio que absuelve a su autor de toda participación en la comedia burguesa. Infinitamente alejados y bien cercanos: el rentista reaccionario Flaubert, encerrado en el calor de su "gritadero"* de Croisset; el periodista *free-lance* [*pigiste*] Marx, que batalla, en su dos ambientes de Chelsea, con el

[167] Karl Marx a Friedrich Engels, 11 de diciembre de 1859, ibíd., t. v, p. 239.
[168] Karl Marx a Ferdinand Lassalle, 22 de febrero 1858, ibíd., t. v, p. 144.
[169] Ibíd.
* NdT: "gueuloir", literalmente, "gritadero", en referencia a la práctica que Flaubert tenía de gritar en voz muy alta sus textos cuando los escribía para pasar la prueba del "gueuloir".

amontonamiento familiar, los hijos que mueren, los acreedores que hay que repeler día tras día y la enfermedad que siempre vuelve. Ambos, sin embargo, igualmente convencidos por la farsa revolucionaria en la que solo queda una cosa por hacer: la obra que será la total negación de la mezquindad reinante, el mundo burgués negado por su reproducción.

Proximidad exorcizada a lo largo de las páginas en las que Sartre se dedica a subrayar el acuerdo del nihilismo flaubertiano con el deseo burgués de ajusticiar la subjetividad proletaria y revolucionaria contemplada en el cara a cara de junio 1848.[170] ¿Cómo no estar impactado, sin embargo, por la manera en la cual los dos enamorados de Cervantes se lanzan al mismo tiempo en el proyecto quijotesco de la obra absoluta, que es absoluto sacrificio de su autor? Sin duda, el proyecto de la ciencia marxiana excede al simple nihilismo flaubertiano que, a través del sacrificio del autor, hace existir la obra como negación del mundo burgués. El sacrificio de Marx no apunta solamente a hacer existir la obra, sino también el partido, la realidad de la división en acto. Pero el contraejemplo flaubertiano bien muestra lo que *no es* el sacrificio marxiano. No se trata, como creen las almas buenas, del simple sacrificio en pos de producir la ciencia destinada a armar a los proletarios con el saber de las "condiciones objetivas" de su lucha. El proletariado no necesita la ciencia del capital para instruirse. La necesita para existir. El proletariado solo existe por su inscripción en el libro de la ciencia.

La inscripción es, primero, el relato de un viaje a los infiernos. "En la muchedumbre abigarrada de los trabajadores de toda profesión, de toda edad y de todo sexo que se apretujan ante nosotros más numerosos que las almas de los muertos ante Ulises en los infiernos, y en quienes se reconoce a primera vista, sin siquiera abrir los libros azules que llevan bajo el brazo, la huella de un trabajo excesivo, tomemos otra vez al pasar dos figuras cuyo contraste llamativo prueba que frente al capital todos los hombres son iguales –una modista y un herrero".[171]

Inesperada visión. Evidentemente, estas almas muertas del infierno capitalista no llevan ningún libro azul bajo el brazo. Por el contrario, Marx encontró sus caras en los libros azules de los encuestadores e inspectores de las fábricas. Y el trabajo excesivo que reconoce a primera vista es también el suyo. Marx le hace una confidencia a Engels: estas largas páginas del descenso al infierno

---

[170] Jean-Paul Sartre, *L'idiot de la famille*, Gallimard, t. III [*El idiota de la familia.* Existen traducciones al castellano].

[171] Karl Marx, *El Capital*, op. cit., t. I, p. 249.

proletario son el fruto de aquellas horas infernales en las cuales la enfermedad y el cansancio no le permiten seguir con la demostración científica.[172] No son, sin embargo, un relleno destinado a que el autor y su público descansen de las arideces de la ciencia. Sirven, más bien, para presentar el mito de la ciencia. Esta es la obra del sacrificio absoluto, del descenso al infierno necesario para darle a la muchedumbre sin voz de las almas muertas el libro que la redimirá del olvido; para hacer devenir al sujeto proletariado en lugar de la masa abigarrada de los trabajadores. La ciencia es primero, en su sentido más fuerte, *reminiscencia.*

Poner al proletariado en el lugar de las almas muertas es hacer esencialmente del libro la inscripción de la contradicción. En este sentido, el libro tiene *una sola cosa* para decir: que la producción capitalista, y hasta la simple producción mercantil, conlleva la potencia explosiva de la identidad de los contrarios. Prueba arrojada de entrada en la primera escritura del informe mercantil. Pues la gran cosa no es la exposición de la plusvalía. Este secreto todos los conocen, y las cuidadosas distinciones entre valor del trabajo y valor de la fuerza de trabajo no tienen, *en esta relación*, la menor importancia. La gran cosa es arruinar de antemano la solución proudhoniana a la plusvalía: el libre e igual intercambio de trabajo entre los productores. Herejía económica, tal vez. Pero, sobre todo, desmoronamiento de la gran lógica de la producción y de la destrucción en las mezquindades de la economía del *trabajo*. En este sentido, todo está ya jugado en la prueba arrojada en el primer capítulo: "la forma valor relativa general y la forma equivalente general son los dos polos opuestos, que se suponen y se repelen recíprocamente, de la misma relación social de las mercancías".[173] Una vez establecido el hecho de que la forma equivalente de la mercancía es una forma *exclusiva*, el juego ya está echado. El proudhonismo es imposible. En un sentido, la demostración del libro está acabada en su primer capítulo.

Pero el libro es también la inscripción del proletariado –o, lo que es lo mismo, del partido– en la ciencia. Y eso hace la obra infinita. Ya que la ciencia, que es, por sí sola, el filo del partido, tiene que ser inatacable. Y solo puede serlo si se estudia, crisis tras crisis y documento tras documento, la manera que tiene el capital de escapar, cada vez, a la muerte. La escritura de la muerte, inscripta en el primer capítulo del primer libro, tiene que ser desarrollada tanto tiempo como el capital encuentra maneras de escapar a su destino. Pues el capital es, aparentemente, más leibniziano que hegeliano. No se irá antes de haber agotado todas sus posibilidades. Y el sabio que sacrificó su vida a la

[172] Karl Marx a Friedrich Engels, 10 de febrero de 1866, *Correspondencia*, op. cit., t. VIII, p. 210.
[173] Karl Marx, *El Capital*, op. cit., t. I, p. 81.

ciencia del proletariado tendrá entonces que volver al trabajo y consumar el sacrificio hasta el final.

La obra maestra desconocida

Obra interminable. Se puede entender de distintas maneras. El punto de vista del médico es simple. Lo que no deja de irritar al doctor Kugelmann: ¿por qué Marx se deja todo el tiempo distraer de la única obra importante en el siglo de la ciencia triunfante: terminar *El Capital*? Si está enfermo, ¡qué se cure de una vez por todas!

A la familia Marx no le gustan las lecciones moralistas. La joven Jenny, herida en su honor de enfermera, contesta rotundamente: "Es en verdad este libro el que impide toda recuperación radical".[174] Marx no quiere abandonarlo para curarse. El segundo tomo de una obra cuyo "primer volumen la gran nación alemana no se dignó a leer" es sacrificio puro por la "noble causa del proletariado".

A Marx también le gusta recordarlo. Se ríe "de la gente supuestamente práctica" que da la espalda a los tormentos de la humanidad para solo ocuparse de su propio pellejo.[175] Entiende la "práctica" en otro sentido. Sin embargo, habría un modo de conciliarlo todo. Engels se lo sugiere varias veces. Tal vez no sea necesario haber leído todos los materiales sobre la renta territorial en todos los países para entregar al público un estudio sobre la reproducción del capital. ¿Por qué no publicar de a poco, por fascículos? Entonces hay que dar otro argumento; *El Capital* no es un libro científico como los otros: "Mis escritos tienen la ventaja de constituir un todo como obra de arte y esto no lo puede alcanzar otra forma de proceder que la mía: nunca imprimirlos hasta tenerlos *acabados* frente a mí. Con el método de Jacob Grimm, es imposible [...]".[176] ¡A buen entendedor, pocas palabras! El artista Karl Marx no trabaja como los filólogos y los autores de diccionarios, como los atareados de la escritura.

¡Adelante con el análisis profundo de la renta territorial, entonces! Y para esto, el doctor Marx consiguió aliados sin parangón: los rusos. Antes de haber desembrollado la cuestión agraria en Rusia, el artista tiene tiempo. Y, en materia de documentos, los rusos no son avaros. Falta, por supuesto, aprender el

[174] Jenny Marx a Ludwig Kugelmann, 3 de abril de 1871, *Lettres à Kugelmann*, Éditions Sociales, p. 187 [*Cartas a Kugelmann*. Existe traducción al castellano].
[175] Karl Marx a Siegfried Meyer, 30 de abril de 1867, *Correspondencia*, op. cit., t. VIII, p. 369.
[176] Karl Marx a Friedrich Engels, 31 de julio de 1865, ibíd., p. 147.

idioma. En fin, se lo puede decir a modo de confidencia, "la masa de materiales que tengo, no solo de *Rusia* sino también de los *Estados Unidos*, etcétera, me proporciona un pretexto agradable para seguir mis estudios en vez de darles su conclusión final para el público".[177]

"La inepcia consiste en querer concluir", es otra vez Flaubert quien lo dice. Marx, es cierto, se refiere más gustosamente a Balzac. ¿Por qué este, "aunque reaccionario", ha mostrado la lucha de clases? La cosa es tal vez más rebuscada. No le aconseja a Engels *Los campesinos* sino *la Obra maestra desconocida.*[178] Historia de una obra absoluta, apartada de toda mirada celosa y destinada a perecer, con su creador, apenas la mirada de otro haya percibido su secreto: no tanto que está desnuda como el rey, sino que es *invisible*, a fuerza de realzarse en los colores y en las formas de la verdadera naturaleza.

El libro que debe dar su identidad al partido es una obra del mismo tipo. Indefinidamente retrasada porque su autor *no quiere* entregarla al público. Engels tendrá confirmación una vez muerto Marx: la obra está prácticamente acabada.[179] Pero también dejada en un estado sistemático de incompletud. Sin lo cual no sería el sacrificio absoluto. Sin lo cual, también, se convertiría en una cosa imitable, repetible, prostituida, una obra *marxista*.

Marx, como se sabe, no es marxista. No quiere decir ello que no sea "dogmático". Quiere decir que no es miembro de su propio partido. Engels se lo hará también entender de este modo a Bernstein: no es su "camarada". Todo miembro del partido imita, repite, transforma la obra de arte en comedia y en técnica. Es también por ello que este sabio "no dogmático" es tan puntilloso con las formulaciones. ¿Por qué corrige con tanto cuidado maníaco el *Programa de Gotah*? ¿Porque la lucha de clases se decidiría sobre una palabra mal entendida y los errores teóricos tendrían "graves" consecuencias prácticas? Sería creer que la política, en el siglo XIX, pertenece aún al arte del criadero. Marx no tiene la menor ilusión al respecto. Aun si el programa es irreprochable, Liebknecht lo aplicará de manera errónea. Del mismo modo, si hace falta *dictar* el programa del partido francés a Lafargue y a Guesde, no es para garantizar su estricta aplicación. Es para garantizarlo estrictamente a través de todas las "aplicaciones".

---

[177] Karl Marx a Nikolai Danielson, 10 de abril de 1879, *Cartas sobre* El Capital, op. cit., p. 294.

[178] Karl Marx a Friedrich Engels, 25 de febrero de 1867, *Correspondencia*, op. cit., t. VIII, p. 351.

[179] "Me preguntas ¿cómo puede ser que me hayan ocultado a mí el estado de acabamiento del libro? Muy simpe: de haberlo sabido, lo hubiera acosado día y noche hasta que el libro estuviera terminado e impreso". Friedrich Engels a August Bebel, 30 de agosto de 1883. *Cartas sobre* El Capital, p. 327. En la carta ya citada del 28 de julio de 1865, Marx declaraba que los tres libros estaban acabados, ¡salvo tres capítulos!

El programa está para la reminiscencia. El texto tiene que ser escrupulosamente respetado *para sí mismo*, incluso a costa de *copiar* simplemente lo que no se entiende.[180] Porque es, por sí mismo, lo que apela al porvenir, a una revolución a la cual poco le importarán las acciones "justas" o "erradas" de estos fanfarrones que son los jefes de partido. Y lo evoca en cuanto es obra de arte inimitable.

Arte, es decir –y esto también es algo que ha cambiado desde los tiempos de los reyes pastores–, antitécnico, antiimitación, antitrabajo. Entre los "errores teóricos" de "graves" consecuencias prácticas que más irritan a Marx están siempre en el primer plano los que incluyen la palabra *trabajo*. Así, pues, en la *Crítica del programa de Gotah*, se empecina contra de un párrafo que proclama el trabajo "fuente de toda riqueza" *olvidando la naturaleza*. Así también cuida mucho que ningún abuso del lenguaje transforme el "*valor de la fuerza de trabajo*" en "*valor del trabajo*". En la práctica, la verdad es que nadie se confunde. La cuestión es enteramente de principio: de dignidad ontológica. Nadie va a confundir una mercancía con un principio. La producción pura que apela a la destrucción revolucionaria tiene el carácter que distingue el arte del trabajo: *no tiene precio*. Obra de arte, obra de la naturaleza. Marx nos lo dice en este extraño pasaje de las *Teorías sobre la plusvalía* en el que utiliza ejemplos del trabajo productivo aparentemente desconcertantes. "Milton produjo *El Paraíso perdido* como el gusano de seda produce la seda: como manifestación de su naturaleza. Vendió luego su producto por cinco libras esterlinas. Pero el atareado literato (*Litteraturproletarier*) de Leipzig quien, bajo la dirección de su editor, fabrica libros –manuales de economía, por ejemplo– es un trabajador productivo ya que su producto es de entrada subsumido bajo el capital y solo existe este último como valor".[181]

Se ve en qué sentido *El Capital* es una "crítica de la economía política": crítica del *trabajo* productivo. La verdadera producción está del lado de Milton y de los gusanos de seda; del lado de los que producen sin jefes ni cálculos. La obra quijotesca encuentra su exacta réplica en la revolución parisina de 1871: revolución del cielo escalado, gobierno de los "simples obreros" que reemplazan a los "sicofantes generosamente pagados" del Estado y que hacen su trabajo "tal

[180] "Si no se entiende nada de estas cosas, no hay que tocarlo y solo copiarlas a partir de los que las conocen". Friedrich Engels a Wilhelm Bracke, 11 de octubre de 1875, *La socialdemocracia alemana*, op. cit., p. 84.

[181] *Theorienüber den Mehwert*, *Marx-Engels Werke*, t. XXVI, 1, p. 377 (*Théories sur la plus-value*, trad. Badia *et al.*, Éditions Sociales, t. I, p 469 [*Teoría sobre la plusvalía*. Existen traducciones al castellano].

como Milton hizo su *paraíso perdido* por unas libras".[182] Paraíso perdido y, de nuevo, vislumbrado del antiasalariado cuyo ocio de la obra tiene que producir la *reminiscencia* en el intervalo, en el *otro tiempo* que separa los momentos singulares de la irrupción revolucionaria.

La ciencia errante

Vínculo singular entre el tiempo de la obra y el de la revolución, más allá de toda racionalidad del desarrollo económico y de la constitución en clase. No hay ningún *arte político* que haga coincidir el filo de la ciencia revolucionaria con los cortes de la historia social. La miseria alemana que da a la ciencia del capital la ocasión de producirse, en Londres, sella también su destino errático. Esta ciencia no es ni el dominio de ningún objeto ni la formación de ningún sujeto. Al anunciar la preeminencia de la producción, se encerró paradójicamente en la soledad de un arte situado a partir de ese momento a una distancia infinita de toda técnica. La "inversión" materialista, el retorno del cielo a la tierra tienen como consecuencia inesperada arruinar el espacio de la *práctica.* No más *opinión recta* allí donde toda circunstancia remite por derecho a la ciencia. Pero esta última está condenada a interpretar, siempre a posteriori, el modo que tuvo la circunstancia de darse vuelta. No más arte político propio para tejer la urdimbre feliz de los caracteres sociales. Sería por cierto extraño encontrar un rey tejedor en la nueva era abierta por el oficio mecánico. Pero más extraño aún es que la radicalidad del porvenir revolucionario se presente bajo la figura arcaica de la revolución de los gusanos de seda.

En efecto, el gusano de seda es la unidad de dos contrarios: figura, por un lado, la nobleza de la naturaleza libre, la actividad del poeta, despreocupado de la rentabilidad material. Por otro, representa la imagen inversa del trabajador mecánico que carece de palabra. Este jeroglífico de la identidad de los contrarios cifra el destino de una ciencia cuyo poder se encuentra remitido al riesgo absoluto del arte confrontado con la compacidad del mundo burgués.

"Todo es burgués". No hay que entender ahí que la prosperidad burguesa adormezca las conciencias ni tampoco que "la ideología burguesa" las oscurezca. Intenté mostrarlo: esta "ideología" en torno a la cual se hizo tanto alboroto no es más que la banalidad del orden trabajador. "Todo es burgués" quiere decir: no hay *afuera*. No hay otro lugar en el que se reclutaría un ejército cuya

[182] Karl Marx, *La guerra civil en Francia,* op. cit., p. 214. Ver también S.S. Prawer, *Marx y la literatura universal,* op. cit., p. 365.

instrucción la daría la ciencia. Todo se juega en el seno de esta tragicomedia sublime y grotesca de la era burguesa. Y la justicia revolucionaria solo puede darse en ella como doble anulación, una inversión perpetua entre la normalidad del desarrollo histórico y la patología de su descomposición. En este juego de inversiones, la ciencia no tiene por sí misma el poder de zanjar. Sería en vano preguntarle si hace falta entregar su confianza al dios de las fuerzas productivas y a la espontaneidad del suelo que dará nacimiento al partido de la destrucción o arriesgarse en la tirada de dados de la decisión revolucionaria.

En efecto, nada más irrisorio que buscar sacar de los escritos marxianos argumentos para justificar la vía reformista o la vía revolucionaria. La ciencia no enseña su uso. Su punto de llegada se parece a su punto de partida, el tiempo en el cual el estudiante de filosofía Karl Marx somete a su jurado a la demostración siguiente: la física de Epicuro, que se suele considerar como la simple continuación de la de Demócrito, es, en realidad, lo opuesto. Y hay que reconocer en esta oposición dos visiones antagónicas del mundo. Por un lado, el hombre de ciencia; por el otro, el hombre de práctica; uno embriagado por la ciencia de lo verdadero al punto de, se dice, reventarse los ojos para escapar a las ilusiones sensibles fatales para la física; el otro, satisfecho, para la práctica de la filosofía, con toda explicación que ahuyente el mito y salve los fenómenos; uno, apasionado por la observación científica de un mundo sensible que era para él mera ilusión; el otro, despreocupado por recorrer un mundo que consideraba a la vez como única verdad. En el siglo de la realeza técnica y de la ruina de los mundos por detrás, tal vez el uso de la ciencia sea más imposible de decidir incluso que en el tiempo de la filosofía griega. Bien podemos poner en fichas de lectura *El Capital* a la manera del encuadernador autodidacta Most. No tendremos allí nunca nada más que huellas sin vida; discurso escrito, discurso muerto, según la vieja lección del *Fedro*: incapaz de socorrerse a sí mismo, pero susceptible de rodar hacia cualquier lugar y de hacer rodar, de un lado y del otro, cabezas de los que no nacieron para la ciencia. Así es como Most y sus consortes se encuentran tironeados por este texto mudo que, para ellos, cambia entre la pasividad cientificista y los desencadenamientos anarquistas. Sanción de un saber que carece de la ciencia de los fines.

Ahora bien, la ciencia de los fines no se enseña más ahora que en el tiempo de Platón. O mejor dicho, se enseña todavía menos. No más academias ni banquetes para ella. En tiempos de desmitificación, la ciencia se volvió paradójicamente puro milagro. Por extraña que la cosa nos pueda parecer, después de unas décadas de marxismo, hay que decir las cosas como son para los fundadores: *todo es cuestión*

de individuos. La teoría de Marx no es ninguna guía para ninguna acción –sea violenta o pacífica–. Saber si es mejor estudiar en su gabinete, presentarse a las elecciones o preparar las armas de la insurrección no se aprende en ninguna tesis de la ciencia. La ciencia enseña una sola cosa. No un conocimiento, sino una manera de ser. Enseña a los que la estudian a ser hombres *a la altura del nuevo mundo.* Como la obra del genio, en la estética kantiana, la obra de la ciencia no ofrece leyes, solo modelos. Hace falta copiarlos, no a la manera de los mnemotécnicos, sino a la de los aprendices pintores que forman su mirada, y su mano, reproduciendo las obras de quienes fueron elegidos por la naturaleza para imponer al arte las reglas que lo separan de la rutina técnica. La obra de arte de *El Capital* puede aprender a *juzgar.* si se trata de actuar como sabio o general, como poeta o como diplomático, porque es reminiscencia de la única gran revolución digna de su nombre: la que hicieron en el siglo XVI algunos hombres –o, mejor dicho, algunos gigantes– que eran *todo esto* a la vez.

"Fue el mayor trastrocamiento progresista que la humanidad haya conocido, una época que necesitaba gigantes y que engendró gigantes: gigantes del pensamiento, de la pasión y del carácter, gigantes de la universalidad y de la erudición [...]. Leonardo da Vinci no solo fue un gran pintor, sino también un matemático, un mecánico y un ingeniero eminente [...]. Albert Dürer fue pintor, grabador, escultor, arquitecto e inventó además un sistema de fortificación [...]. Maquiavelo fue hombre de Estado, historiador, poeta y, al mismo tiempo, el primer escritor militar de los tiempos modernos digno de ser citado".[183]

Así se fija la escena y la obra. Todo se juega decididamente en el país de la paradoja, en el país del retraso avanzado, en esa Alemania que siempre tuvo, desde Lutero, cien años de adelanto sobre el pensamiento de los otros y cien años de retraso sobre su práctica. Todo se juega sobre el escenario nuremburgués entre los descendientes del zapatero filósofo Hans Sachs y los del artista sabio Albert Dürer; entre los enanos y los gigantes. Pero para representar a los gigantes desaparecidos, para formar a los hombres nuevos, aptos para ser diplomáticos o caballeros, sabios o artistas, hace falta solo esta obra de arte y de la reminiscencia: partitura con la cual hay que "hacer bailar las condiciones sociales petrificadas"; cuento fantástico apropiado para "dar al pueblo miedo de sí mismo en pos de darle coraje";[184] monumento de la

[183] Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, Éditions Sociales, p. 30 [*Dialéctica de la naturaleza.* Existen traducciones al castellano].

[184] Karl Marx, *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 89 [*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* Existen traducciones al castellano].

ciencia sobre cuyo modelo es necesario ejercitar su mirada y su pluma para ir contra los filisteos de la desmitificación cientificista y de la crítica cómoda de las "utopías"; obra maestra dramática que hay que aprender a interpretar para ir contra los comediantes, para aprender a actuar su propio papel en la tragedia del porvenir.

Entonces, la aplicación de la ciencia solo puede ser esto: aprender a *interpretar* la obra sobre el escenario de la revolución. Nadie escapa al teatro. Hay que hacer mejor que los comediantes. Tomar el lugar de ellos. En la familia Marx, en la que se aprende desde chico a recitar Shakespeare, el jefe de familia tiene un prosador favorito, Diderot, el hombre de la *Paradoja del comediante*.

Hace falta formar comediantes que sean anticomediantes. Otro hombre del teatro, Brecht, le dará muchas vueltas a este problema: ¿dónde encontrar el "gran método", el arte de aprender, sobre el escenario del teatro y el de la revolución, a actuar no solo los contrarios, sino también su identidad? A él también le será necesario el exilio para percibir el fondo del problema: la cuestión del actor no remite al arte de mostrar, remite al arte de vivir. Solo concierne al público en la medida en que le concierne a sí mismo. Pues es, a fin de cuentas, virtud muy pobre de la pedagogía que hace "tomar conciencia" develando la explotación y sus mistificaciones. La gran virtud que el público tiene que aprender junto con el actor es el *humor*: el arte de comportarse arriba del escenario, donde los contrarios no dejan de intercambiarse.

Arte de devenir *agentes históricos*. Ya no simples "portadores" de relaciones sociales cuya desdicha no es ignorar las condiciones reales, sino no estar a la altura de lo que portan. "Todo es burgués". Entendamos que, para actuar la obra shakesperiana, no hay más que *comediantes* a la manera de los que contrata el príncipe Hamlet. Patanes groseros, compañías de farsantes provincianos, actores de comedia burguesa para quienes la alianza de lo sublime con lo grotesco se resume en alternar una tirada schilleriana con una broma de vaudeville. Por eso no queda otra solución, cada vez, que recurrir a la vieja utilidad para salvar la obra, aquella que representa la quintaesencia del teatro burgués, la vieja sirvienta hegeliana llamada "ironía de la historia".

La historia será irónica mientras no haya nacido el nuevo actor, el anticomediante, el único personaje histórico digno de la modernidad de la gran producción: *el joven proletario dotado de humor*, apto para jubilar a la vieja sirvienta y todo su séquito de figurantes.

El testamento del artista

El humor es el arte de la distancia que se aprende a distancia. Es inútil, entonces, intentar saber si Marx y Engels tienen *realmente* prohibida la residencia en aquella Alemania en la que, después de todo, estarían a mano para preservar al Partido de las desviaciones de toda índole. Inútil preguntarse si son solamente las leyes antisociales de Bismarck las que obligan al Partido a tener su órgano central en Zúrich, después de que la sección alemana de la Internacional haya tenido su dirección en Ginebra. En este estado de cosas, la ciencia no puede actuar más que a distancia. Y mientras el nuevo actor no haya llegado, ella opera para conseguirlo. Reemplaza al héroe ausente, asegura el intervalo de tiempo necesario para su venida. Pero usa también este tiempo de espera y el dispositivo de reemplazo para constituir los elementos de su "educación".

Puesta en escena regulada, precisamente, por el viejo Engels cuando la muerte de Marx lo hace legatario de la ciencia del porvenir. Se trata, primero, de constituir el monumento de la obra: plasmar los libros II y III de *El Capital* a partir del montón de jeroglíficos dejados por el autor de la obra maestra desconocida –es decir, también quemarse los ojos junto con su tiempo para que el sacrificio se consume–. Enseñar la lectura de estos jeroglíficos a dos escribas, Bernstein y Kautsky, dotados exactamente de las cualidades y de los defectos necesarios para jugar el papel adulador y sacrificado de los *dos marxistas* (no tendría que haber más). Publicar por todas partes estas obras de autovulgarización (*Manifiesto comunista* y otros), listas para ser copiadas mientras no puedan ser entendidas. Impedir, entonces, que cualquier comediante venga a alterar el texto de los actores del futuro. Pero, a la vez, retener la escena, impedir que otro texto tome el lugar –a riesgo de tener que perseguir a los Dühring y consortes sobre los terrenos aventureros en los que disertan de toda cosa conocible y de algunas más.

Preservar la pureza del texto para los actores del futuro es también consolidar el poder turbio de la ciencia y de la clase. Aprovechar la represión bismarckiana para constituir, en Zúrich, el equipo del *SozialDemokrat* junto con su teórico Bernstein como representantes ante los militantes alemanes de la ciencia conservada en Londres, y como críticos de su representación parlamentaria. Pero también agudizar la capacidad dialéctica –humorística– de los obreros alemanes por la brecha misma entre su representación política alemana y su representación literaria zuriquesa; por la crítica que hace el escritor marxista Bernstein de los errores del parlamentario socialdemócrata Liebknecht tanto como por la que dirige el organizador obrero Bebel al escriba marxista Bernstein.

Arte de las contradicciones. La última lección del pedagogo Engels será ese extraño prefacio a la reedición de *Las luchas de clases en Francia*, donde se exaltan, para complacer a los dirigentes del Partido, las conquistas legales y parlamentarias del socialismo recordando, sin embargo, para hacerles rechinar los dientes, que esta vía legal no es más que una de las formas irónicas del arte revolucionario.

¿Lección en vano? Los herederos definitivamente carecen de sentido del humor. Procederán exactamente del mismo modo en que el sabio Marx reprochaba al obrero filósofo Proudhon: se quedarán con el buen lado del prefacio y suprimirán el malo.

Se puede decir, es cierto, que estas pequeñas cobardías no tienen mayores consecuencias. El final del prefacio denuncia de antemano el ridículo temor que las leyes antisociales despertarán en aquellos espíritus pusilánimes. Estas leyes tendrán tanta eficacia como la gran persecución de Dioclesiano contra el ancestro del socialismo, la revolución cristiana: "Fue tan eficaz que, diecisiete años más tarde, el ejército estaba formado por una mayoría de cristianos y que el nuevo autócrata del Imperio romano, Constantino, que sucede a Dioclesiano, a quien los curas llamaban el Grande, proclamó el cristianismo religión de Estado".[185]

¿En qué está pensando? ¿En un nuevo autócrata? ¿En una nueva religión de Estado? Dice esto como al pasar. Pero después no le sigue nada más que el punto final. Así termina el testamento teórico del legatario de Marx. Para Friedrich Engels, que sufre un cáncer de garganta, es tiempo de pensar en jubilarse. Es tiempo de pensar en retirarse de la creación. Limpiamente. Sin dejar huellas. El 27 de agosto de 1895, cuatro personas: Eleonora Marx, su falso marido Edward Aveling, el escriba marxista Eduard Bernstein y el viejo *Straubinger*, Friedrich Lessner, llevaron en su bote las cenizas de Friedrich Engels. La urna reposará en el fondo del mar, al pie del acantilado de Eastbourne.

Última fusión del agua y del fuego, que imita en una inversión el destino del poeta Shelley, rechazado por las olas e incinerado por su amigo Byron, setenta y un años antes, en la playa de Viareggio. Así, aquel a quien sus allegados llamaban "el general" habrá significado al partir que él era ante todo un poeta.

Queda, en el cementerio de Highgate, la otra tumba, una construcción permanente y ornamentada por la posteridad proletaria del busto del profeta. Los artistas no escapan al poder de los comediantes.

---

[185] Karl Marx, *Las luchas de clases en Francia*, op. cit., p. 38.

El filósofo y el sociólogo

> Contra los clérigos y los sabios, el Tintoretto se diría gustosamente proletario si pudiéramos soplarle la palabra, aunque sus ambiciones lo lleven a unirse a la burguesía. En todo caso, él es "pueblo", él es el pueblo.
>
> Sartre, *El secuestrado de Venecia*

El horizonte marxista

¿Qué queda una vez que se ha erigido la tumba del sabio y se han tirado al agua las cenizas del artista? Muy evidentemente, el marxismo. Entiéndase, no el pensamiento de Marx. El marxismo es lo que queda cuando el creador se retiró de la obra, cuando se encuentra cancelada aquella imperceptible distancia, esa parte asumida del sinsentido, el humor por el cual el filósofo escapa al estatuto de los objetos de su ciencia y al recuento de los miembros de su partido.

Cuando se suprime esta *nada*, queda por supuesto *todo*. La total inteligibilidad de un mundo enteramente definido por las leyes de la producción y de la circulación; las grandes masas sólidas que conforman, a la vez, el paisaje de nuestro mundo, reconocible por todas partes, y la razón desconocida de nuestros pensamientos: el ser que precede a la conciencia, las fuerzas productivas que vienen a toparse contra las paredes de las relaciones de producción demasiado estrechas; el molino de viento que produce la feudalidad, el molino de agua que inaugura el capitalismo; la burguesía que desata y retiene las fuerzas del vapor, de la electricidad y de la democracia; el proletariado que toma conciencia y se organiza a la luz de la ciencia y al filo del combate; los pequeñoburgueses que dan vueltas en el círculo de sombra de la ideología. Un mundo de transformaciones y reflejos en el que por todas partes hay algo para producir y por todas partes, algo para descifrar.

El decorado de la producción

Clichés [*images d'Épinal*], según algunos, respecto de las complejidades de la ciencia abierta. Y de ahí a denunciar estos pobres molinos cuyas ruedas irrisorias echan sombras sobre el libro de la ciencia.

Lo único es que los molinos no pertenecen a la mala tipificación de la ciencia. Pertenecen a su mito fundador, el que une la pastoral de Antipatros con el infierno de Arkwright. Y, desde Don Quijote, forman parte de un decorado obligado: marcan la frontera que separa la ciencia del nuevo mundo industrial de la ensoñación feudal del viejo mundo. Pues bien, el marxismo es ante todo esto: el decorado plantado de la racionalidad del nuevo mundo técnico. El marxismo, dirá Sartre, es el horizonte insuperable de nuestro tiempo. El horizonte es decorado: línea de fuga rebatida en tela de fondo, a partir de la cual percibimos la escena. Poco importa para el caso que los árboles, las aspas de los molinos o las chimeneas de las fábricas que lo recortan sean de una banalidad llamativa de cromados. El horizonte de la ciencia no precisa ser científico. No se trata, en primer lugar, de lo que conocemos, sino de lo que vemos, de la *doxa* que constituye el decorado de la nueva ciencia.

El marxismo-horizonte es primero el decorado imperioso de la producción. Duro y neto como las líneas de concreto y de acero. Riguroso como el trabajo de los pistones y el esfuerzo de sus sirvientes. No fue la piedad rousseauniana ni tampoco el apocalipsis mesiánico lo que la filosofía de nuestro tiempo leyó primero en el texto marxista. No fueron ni la gloria del productor, ni la desmitificación del ideólogo, ni el reino de la Ciencia o del Hombre lo que les llamó la atención. Fue primero el metal rígido y la línea implacable del nuevo decorado: el filo frío del acero pulido, la línea llena de concreto sin ornamentación, el trabajo exacto de la máquina. Victoria de lo duro sobre lo blando y de lo recto sobre lo curvo. Por muchas partes resuena en nuestra filosofía el mismo grito de felicidad por haber sido liberado a través de las máquinas y de los materiales nuevos de las blandas digestiones de la conciencia y de las músicas melosas del alma. El decorado de la producción devuelve a la conciencia su libertad de ser "cosa entre las cosas"; prueba que por todas partes "está funcionando". Por todas partes hay cuerpos productivos liberados de la "cárcel del alma". Por todas partes hay sentido que trabaja: el pensamiento trabaja en la piedra y en el hierro de las máquinas y de los edificios, la materia trabaja en las palabras del pensador. Y el intermundo de la *doxa* se puebla, poco a poco, de máquinas nuevas y de circuitos inéditos: artes del hacer, aparatos del poder, economía del sentido, máquinas del texto, producciones del deseo…

Mundo de la producción generalizada. Mundo de una filosofía cesanteada, es decir, *puesta a disponibilidad*. Ya no tiene que estar de guardia: hay un nuevo guardián, representado sobre el escenario delante de las chimeneas de tela pintada, pero sobre todo activo en bambalinas para hacer funcionar el escenario: el obrero-maquinista. La filosofía puede degustar la nueva forma de su ocio. Ya no tiene ni colina que escalar, ni sol que contemplar, ni almas que educar. Ella canta a la democracia de los cuerpos productivos. Tal vez no sea exactamente lo que los zapateros deseaban. Pero el alma y su educación, justamente, pertenecen a la fe arcaica del zapatero: la fe del autodidacta humanista de la biblioteca de Bouville, el clérigo que le recuerda al filósofo al hijo del zapatero Guéhenno. Hombre de la letra muerta, o sea, ahora, *hombre del alma*.

Inversión inesperada de la jerarquía de las almas. Alrededor del filósofo y del zapatero giró el escenario. Pero solo el filósofo se dio cuenta. Está ahora con los hombres del acero y del concreto, de la máquina y de la producción. El zapatero se encuentra dotado de esta alma que precisamente *ya no vale nada*, que es ahora atraso, distancia de sí del cuerpo productivo. La jerarquía se presenta, de ahora en más, bajo esta nueva forma: hay cuerpos más o menos productivos, órganos y producciones más o menos liberados del alma, *es decir*, de la antiproducción.

Asunto de música como en el tiempo de Platón. Pero en un nuevo sentido. Para Platón, existían la lira noble y el modo doriano de los amigos de la musa contra la flauta vulgar y el ritmo lydiano estimados por el populacho. Ahora existen el obrero bueno y el obrero malo, el órgano bueno y el órgano malo para ejecutar una misma música, para hacer con ella lo blando del alma que se infla o el metal del cuerpo productivo que corta.[186] Música del "alma", música del zapatero. Música del cuerpo, música del técnico del futuro. Al coro de las cigarras responde el sueño moderno en el que los hombres del taller echan a los consumidores de alma, es decir, a ellos mismos: "Se puede imaginar que –¿más tarde?– el concierto sea exclusivamente un taller del cual nada, ningún

[186] Roland Barthes opone así de manera ejemplar la interpretación "neumática" de Fisher-Dieskau a la interpretación "electrónica" de Panzéra: "El soplo es el neuma, es el alma que se infla o se rompe, y todo arte exclusivo del soplo tiene chance de ser un arte secretamente místico (de un misticismo achatado a la medida del microsurco de masa). El pulmón, órgano estúpido (¡comida de gatos!) se infla, pero no se tensa: es en la gola, lugar donde el metal fónico se endurece y se corta, es en la máscara donde estalla la significancia, hace surgir no el alma, sino el goce". *L'obvie et l'obtus*, Seuil, pp. 239-240 [*Lo obvio y lo obtuso*. Existen traducciones al castellano]. Sobre la "música del alma", ver también Sartre y especialmente *Les mots* [*Las palabras*].

sueño, ningún imaginario tampoco, o sea, ningún alma se desbordaría y en el que todo el hacer musical estaría absorbido en una práctica *sin resto*".[187]

El sol y el horizonte

Dicho sea de paso, el nuevo teatro del goce filosófico, el taller de la praxis *sin resto*, está lejos de llegar. El horizonte marxista no es solo este decorado fabril que, al reemplazar el sol de la ciencia, da a los gestos y los objetos de nuestro universo sus líneas y sus colores nuevos. El horizonte en filosofía no es solo el telón de fondo de la ciencia. También es el lugar paradójico en el que ciencia y *doxa* redistribuyen sus poderes. Así pues, en el siglo xvii, uno de los decorados favoritos para el combate filosófico era el horizonte del sol o de la luna al salir.

El problema es bien conocido: al salir, tanto el sol, astro del día, como la luna, astro de la noche, presentan un disco amplio. El sabio bien puede saber que el disco es igual al salir y en su cenit, no por eso el campesino deja de ver que el diámetro va variando a lo largo de su recorrido y los filósofos de discutir en torno a las razones de esta apariencia.[188]

Extraño debate, sin embargo, pues el fondo de la querella ya se vació. Todos los filósofos en el siglo xvii, y muy pronto todos los campesinos, sabrán que el sol, desde todo punto de vista, no sale ni se pone. ¿De qué vale perder el tiempo en torno a la apariencia de una apariencia?

Es que precisamente se juega allí el destino de la filosofía: ya no en la ascensión hacia el sol de lo inteligible, sino en el redoblamiento de las apariencias en el horizonte de lo sensible.

Hay razones de circunstancias para explicarlo. Quienes en esa época más se interesan por el tema, el padre Malebranche o el obispo Berkeley, tienen una preocupación naturalmente característica de su vocación de hombres de la Iglesia, dar a cada uno su parte: al campesino, al sabio y a Dios. Validar cada mirada en su lugar: la mirada "naif" del campesino sobre su sol; la mirada instruida del sabio a través de su lente o de su microscopio. Denunciar los cruces ilícitos, las superposiciones de las miradas que ponen el mundo sustancial del campesino al alcance de la lente del sabio o el mundo geométrico del sabio en el horizonte del campesino, y producen así un mundo autosuficiente de ideas y de cosas que subsisten por sí mismas, fuera de toda actividad divina

[187] Roland Barthes, ibíd., p. 235.

[188] Cf. Nicolas Malebranche, *Recherche de la vérité*, libro i, capítulo xix, ii, Vrin, 1965, p. 75 [*Búsqueda de la verdad*. Existe traducción al castellano].

o humana. La cuestión crucial no es, en efecto, el criterio de lo verdadero, es la naturaleza de lo visible; el mal que primero hay que rechazar no es el error, es la pasividad. Afirmando, por el bien de su causa, que el espectáculo de lo sensible es enteradamente asimilable a la actividad del lenguaje divino, el muy desprestigiado idealista Berkeley se ubica en la primera fila de los inventores de nuestra modernidad productiva. En tiempos de empirocriticismo, Lenin tendrá que enfrentarse con las consecuencias de ello.

Pues, más allá de los arreglos de circunstancia entre la ciencia y la religión, está el porvenir a largo plazo de la filosofía. En el lento desmoronamiento de las verdades eternas, este porvenir tal vez se encuentre justamente en este sustituto de eternidad que le garantiza la ciencia: la permanencia de las ilusiones ópticas, la no concordancia necesaria entre lo que sabe el sabio y lo que ve el campesino. La *doxa* ya no será, de ahora en más, ese mundo que la filosofía debe atravesar para alcanzar la luz de lo verdadero. Será el horizonte colorido de su dominio. La filosofía por venir será *razón de la doxa*: saber algo de la brecha entre la ciencia y las representaciones, pero también saber algo de su *familiaridad* en un mundo que ya no conoce trasmundo y en el que tanto la ilusión como la circunstancia remiten a la ciencia. A riesgo de desdoblarse, de emancipar bajo vigilancia el moderno saber del individuo y de la sociedad en cuanto saber de las condiciones que ahondan la brecha entre la *doxa* y la ciencia. A riesgo de volver el arma de este saber semiemancipador contra ella misma, de afirmar que la verdad del filósofo es la gran ilusión óptica que nubla el trabajo de la ciencia y el goce de la apariencia.

En ese horizonte en el que se eleva un sol más ancho, un sol que, por otra parte, además no sale, en ese lugar en el que nunca la ciencia va a reemplazar a la *doxa*, se arma la escena moderna de los conflictos y de las complicidades entre filosofía y saber social. Escena de esta *filosofía del pobre* que puebla nuestras teorías, nuestra política, nuestras ciencias sociales: este ida y vuelta permanente que, sin cesar, remite la mirada vacía del ideólogo celestial a la mirada sustancial del campesino para enseguida marcar la brecha que separa esta mirada sustancial de su propia verdad. Nuestro saber social es, ante todo, esto: pensamiento del pobre, inventario de los modos de pensar no legitimados, ciencia que tiene como objeto este pensamiento que no *tiene tiempo* para pensar. Saber que denuncia la vanidad del ocio filosófico al mismo tiempo que está relegado a la función de sustituto [*ersatz*] de la filosofía.

Sustituto del cual la filosofía no puede prescindir, obligada como está, para conservar su parte en la legislación de los pensamientos legítimos, a producir

ella misma un discurso sobre la no filosofía, sobre los modos de pensamiento no legítimos. De allí ese intercambio permanente, ese espacio poroso de concurrencia y complementariedad, entre una filosofía rebajada de la legislación de lo verdadero a la del desconocimiento y de los saberes sociales de la aculturación: escena extraña de la moderna opinión sabia en la que una filosofía sirviente-ama cruza y recruza sin cesar los saberes sociales a los cuales su generosidad les devuelve tantas prohibiciones como ilusiones ellos pretenden arrancarle. A riesgo de recuperar con la otra mano las mismas prohibiciones metamorfoseadas en "ineludibles" positividades sociales, reservándose para ella, desde luego, la epistemología de los "métodos" y la crítica de los "instrumentos" de su "producción". Escena de un platonismo denegado, es decir, sociologizado, en el cual el artificio de la *ausencia de tiempo* se va a transformar en la coerción sin pausa del universo productivo; en el que la mentira declarada de la diferencia entre las naturalezas hechas para la producción y las hechas para el ocio de la ciencia se va a volver ley democrática de una historia que los hombres solo "hacen" a condición de desconocerla; en el que los repartos de la ciencia y del desconocimiento se van a identificar con los tribunales que juzgan a los verdaderos y los falsos obreros.

Las paradojas de la producción

El marxismo vino a organizar la escena aportando la modificación necesaria al horizonte de lo visible; al cambiar el decorado agreste en el que el filósofo en excursión miraba al campesino errar la dimensión de su sol. Las *Tesis sobre Feuerbach* son, ante todo, indicaciones de un director de teatro. Incriminan a Feuerbach por ser filósofo del campo que cree liberar al hombre y a la ciencia desmitificando el sol especulativo, haciendo de la divinidad celestial el calor sensible del amor terrestre.

Muestran que, limitándose a esta crítica de las representaciones, toda buena voluntad de la filosofía que quiere devenir mundo permanece encerrada en el horizonte de la contemplación impotente y de la educación interminable. La crítica de las ilusiones ópticas siempre tendrá menor potencia que las ilusiones mismas. El campesino va a seguir sin saber lo que ve; y el sabio, sin ver lo que sabe. El punto de encuentro siempre va a faltar mientras no nos lo demos como punto de partida. Este punto es el de la práctica, el de la actividad de transformación en la que se originan a la vez el decorado de la producción y la percepción de los actores: la mirada de los productores de historia sobre la

máquina productiva reemplaza la mirada pasiva del filósofo bucólico sobre un cerezo venido de quién sabe dónde.

Sujetos en acto; decorado mismo hecho por sujetos en acto: el teatro de la producción opone sus verdaderos actores y su mecánica regulada a las sombras vacilantes antaño proyectadas sobre la pared de la caverna. Toda la fuerza del dispositivo cabe en dos palabras: *hacer* e *historia*. De esta manera, no hay resto y siempre hay un resto. Los hombres "hacen" la historia, pero "no saben" que la hacen. La fórmula se puede desplegar *ad infinitum*. El mundo está poblado de personas que *hacen*: que no hacen más que expresar lo que son en lo que hacen, lo que hacen en lo que son, pero que no pueden "hacer" sin fabricarse un saber que siempre está cerca de lo que son. Es imposible hacer sin ignorar que uno hace, es imposible que esta ignorancia no *haga* algo a su vez. Es por el mismo movimiento que todo es *técnica*, justiciable de una ciencia de la máquina que desmitifica, y que todo es *doxa*, artificio de la máquina de la que se agarra la mirada. En el teatro de la historia, todo efecto de ilusión remite a la ciencia de la maquinaria. Pero a su vez, la máquina es lo que sostiene el decorado agotando sus poderes en la visibilidad del espectáculo. La ciencia y la *doxa* dibujan así en el mundo desencantado la figura de los nuevos encantos de la *paradoja*. Esas prácticas que desconocen lo que hacen, esos desconocimientos que actúan de por sí, esos saberes del desconocimiento que llevan a su vez a desconocer inscriben en la prosa del mundo lo que antes era el arma del retórico y del sofista.

Antaño, los sofistas y esgrimidores Eutidemo y Dionisodoro se divertían, delante de Sócrates, enloqueciendo al joven Clinias con una pregunta trampa: ¿cómo se puede aprender lo que no se sabe? Hace falta saber lo que se ignora para aprenderlo. Pero, al revés, lo que decimos aprender lo sabemos de antemano porque no es más que combinación de palabras que conocemos.[189] Procedimiento de retórico que apenas sirve para engañar a adolescentes intimidados. Simple juego de palabras permitido por la vacilación deliberada de las palabras "aprender" y "saber". En el horizonte de la *technè*, se trata ahora de otra cosa. Las paradojas de los sofistas, las prácticas ciegas y sus saberes ignorantes se encuentran ahora imbricados en la textura de las cosas, actuadas de verdad en el teatro de la historia: ausencias que operan en el espejismo de su presencia, secretos que se ocultan solamente ofreciéndose escritos con todas las letras, falsas prohibiciones que obligan a hacer, reconocimientos que hacen desconocer. Por todas partes operan estas máquinas engañifas que hacen de la desmitificación

---

189 Platón, *Eutidemo*, 275 d-277 c [*Eutidemo*. Existen traducciones al castellano].

tecnicista un simulacro generalizado. El mundo de la funcionalidad absoluta es, asimismo, el de la sospecha universal.

Bien se sabe cómo Marx se aproximó a este teatro de la paradoja: paradójicamente. Demasiado clásico para el mundo que inventa, Marx sigue queriendo más la ciencia de lo verdadero que la desmitificación de la *doxa*, la literatura más que el teatro; y a los caballeros errantes más que a los maquinistas. El inventario de los modos que tiene la verdad de la máquina de distribuirse en tantos efectos de *doxa*, la ciencia de las brechas entre lo que los hombres hacen y lo que se "imaginan" hacer, los juegos de la presencia y de la ausencia, de lo dicho y de lo no dicho, por los cuales los sujetos hacen y yerran en la verdad de lo social, Marx lo deja, con la generosidad distante de quien tiene otra cosa para hacer, a cargo de los filósofos y sociólogos del futuro. El ciclo de *Las luchas de clases* y de *El 18 Brumario* es, en este sentido, edificante. La payasada de la revolución escamoteada es la demostración de la absoluta racionalidad de las paradojas de la representación política. Pero es también la parte de lo irracional que acomoda la distancia entre la ciencia del movimiento verdadero y los accidentes sublunares del universo político.

Y tal vez haya un problema más radical aún: esa práctica que es constitución común del sujeto y del objeto, ese mundo que es enteramente la obra de sujetos actuantes se parecen tal vez un tanto demasiado a lo que deseaba ayer para su religión, en su ocaso, el obispo Berkeley y a lo que querrán mañana, para sus nuevas religiones de Estado, los jóvenes ingenieros de las almas al servicio de los nuevos autócratas. La peligrosa obstinación en poner la dialéctica en la naturaleza es, en primer lugar, pretil contra el peligro más temible, que es el pensamiento de la *decadencia* que pesa sobre la modernidad práctica y productiva. La objetivación de la dialéctica en la naturaleza responde a la misma preocupación que la vuelta de la subjetividad shakesperiana en la historia. No se trata de aquella concesión acordada al cientificismo que denuncia Sartre. Se trata de restaurar la gran física de la producción que, tal como en tiempos de Demócrito, resultaba inseparablemente física y metafísica;[190] alejada, por eso mismo, del trabajo de los ingenieros y de las prestidigitaciones de la política. Batalla vana, por cierto. Siempre uno puede acabar con un chivo expiatorio llamado Dühring o Bogdanov; pero no escapa por eso a su propia lógica. Y los ingenieros de las almas siempre sabrán reservar su parte a la dialéctica de la naturaleza y a la de la historia, según las necesidades de los nuevos autócratas.

[190] Cf. Friedrich Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, op. cit., *passim*.

Aparece aquí, en efecto, la contracara del juego: el mundo en el que el hacer se anuncia como ley del ser es asimismo el mundo que ya no se puede distinguir de sus simulacros. La preocupación por la distinción puede, sin duda, ser reenviada a las músicas atrasadas del alma y del zapatero. Pero lo que se abandona sin titubeos del lado de la verdad vuelve con insistencia del lado de la justicia. En vano el filósofo encantado quisiera encomendarse a la bella inocencia de las modernas máquinas productivas. Ella es estrictamente doblada por la paranoia de los ingenieros de almas. Las máquinas de la *doxa* son primero máquinas de confesión. La gaya ciencia de las apariencias desatadas se vuelve, en otra parte, "justicia" del Estado obrero que condena a los saboteadores reconocibles por para quienes no sabotean por mejor que disimulen que sabotean. La cuestión de la música, entonces, se da vuelta y el filósofo aficionado al arte, que se sorprendía al ver a los guardianes del Estado obrero rechazar la música de la nueva edad técnica, se convierte en el moralista en aprietos entre las razones cruzadas de la culpabilidad generalizada: "lo saben tanto como yo: los comunistas son culpables en su manera de tener razón y nos hacen culpables en su manera de equivocarse".[191] Entre el filósofo convertido en sirviente y el nuevo guardián empiezan al mismo tiempo los juegos cruzados de la justificación.

El muro del filósofo

La cuestión es esta: el nuevo guardián que justifica la palabra del filósofo es un funcionario extraño. Está y no está. Está aquí y está en otra parte.

Tal es la relación cruzada a la que se encamina de manera edificante el andar filosófico y político de Sartre. Se la puede entender a partir de la lección que le da a Camus. Le reprocha, en efecto, que pretenda hablar "en nombre de la miseria". Es, dice, un procedimiento del retórico o del comediante apoyado en "los bastidores del decorado".[192] El filósofo también *podría* hacerlo: "Y si les citara yo a un viejo militante comunista, después de haberlo cargado con muchos años y muchos males apropiados para conmover; si lo hiciera aparecer en escena y si él les dirigiera este discurso: Estoy cansado de ver a burgueses como

[191] Jean Paul Sartre, "L'artiste et sa conscience", *Situations IV*, p. 32 ["El artista y su conciencia", *Situaciones IV.* Existe traducción al castellano].

[192] Jean Paul Sartre, "Réponse à Albert Camus", *Situaciones IV*, op. cit., p. 96 ["Respuesta a Albert Camus". Existe traducción al castellano].

ustedes empeñarse en destruir al Partido que es mi única esperanza mientras son incapaces de poner algo en su lugar".[193]

He aquí lo que el filósofo haría si buscara, como el retórico o el comediante, hacer votar por aclamaciones a la asamblea de los zapateros. Pero es filósofo, según la acepción de Sócrates: testigo único que le habla a un testigo único. No lo hace.

Bueno... él dice que no lo hace. Lo hace bajo la modalidad de no hacerlo. Pero esta pretensión no solo es la figura de estilo que opone al retórico un retórico y medio. Es también la media vuelta que hace caer los poderes retóricos del gesto que designan las sombras de la escena hacia los poderes de la máquina que intercambia la presencia y la ausencia. El viejo militante que no aparecerá es, de hecho, el joven maquinista, motor invisible de la escena. Eficaz porque no está, porque no estará jamás.

El guardián cansado

Que el joven Clinias, entonces, no se equivoque sobre el sentido de la refutación del retórico. Ese obrero *al que solo haría falta hacer hablar* es un obrero que *nunca* escucharemos hablar. Entonces, ¿cómo el joven Clinias podría tener, en torno a su pensamiento, un discurso verificable? El obrero, dice él por ejemplo, al día siguiente de una manifestación comunista fallada, "se cansó de ser el juguete de Moscú".[194] Pero ¿cómo lo sabe? "¿Usted lo escuchó con *sus propios oídos*?" Con toda honestidad, hay que reconocerlo: *no lo oyó*. A los *obreros*, seguro, puede haberlos escuchado. Pero ¿*al obrero*? ¿Con qué oído lo escucharía? Ya está bastante instruido en filosofía para saberlo: el concepto de perro no ladra. Solo los perros ladran. A través de todos los obreros que podría escuchar, resonaría más fuerte el silencio *del obrero*, del obrero que ellos no son, aquel que es la negación de la dispersión empírica de los obreros.

No hay que equivocarse: la relación del *obrero* con la multitud empírica de los trabajadores ya no se parece a lo que se enseñaba en la escuela de Sócrates, la distinción entre la belleza y el catálogo de las cosas bellas, entre la virtud y los ejemplos de virtud. "El obrero", aquí ausente, no es esencia común de la cual participarían los obreros empíricos. Es esta extraña figura inédita en el orden del discurso: la constelación celeste *que es y no es* animal que ladra; el concepto

[193] Ibíd., pp. 95-96.

[194] Jean Paul Sartre, "Les communistes et la paix", *Situaciones VI*, p. 88 ["Los comunistas y la paz". Existe traducción al castellano].

que se viste de carne y hueso para ahuyentar las sombras de la especulación: la carne y el hueso inhallables en la colección de individuos empíricos; el cuerpo ausente de todos los cuerpos; la voz ausente de todo discurso. Lo que *hablaría* en cada obrero al que se pudiera interrogar no sería nunca más que la ausencia de todo discurso. Pero, dicho sea de paso, no hablan. No tienen tiempo. *Están demasiado cansados.*

Tal es, efectivamente, el secreto de la nueva guardia. El nuevo guardián que despidió al filósofo tampoco está en su puesto. Está también de franco pero por razones inversas: no tiene tiempo, no tiene licencia suficiente para ejercer su función. "A primera vista, no existe la menor dificultad, a priori, para que un O.S.* sea un excelente militante; el único impedimento puede parecer vulgar y circunstancial: es el cansancio. Pero es lo que hay: tal cansancio no es un accidente; se acumula sin derretirse, como las nieves eternas, y es el que hace al O.S.".[195]

Eternidad recobrada donde no se la esperaba: en *la ausencia de tiempo*. La divinidad obrera del mundo desencantado no es en primer lugar la técnica, sino el cansancio. El guardián es ahora el *que no tiene ocio*. Que no lo puede tener. No en virtud de alguna prohibición. Simplemente porque en la época de la gran producción, menos que menos, no se puede hacer dos cosas a la vez. Ya no hay mandamientos. Solo una *razón suficiente*. Basta con constatar esta vulgar *circunstancia*, este *kairós* prosaico que se llama cansancio y no se contenta con *marcar* al ser obrero, sino que lo *hace*. Los artesanos de Platón no tenían tiempo para pegarse las enfermedades de los ricos. El O.S. de Sartre no tiene tiempo para darse el lujo de criticar a su partido. No se puede dar el lujo de la "libertad de pensamiento" en la cual el intelectual glorifica la vulgaridad de su ocio. El O.S. que piensa sería una "avería" de la máquina.[196] El trabajo de la negación es una ocupación *full time*. No se puede hacer en los *ratos libres* del trabajo obrero. La ley de la ausencia de tiempo se impone a todos los agentes del mundo productivo. A los burgueses mismos, cuando actúan como clase, no les importa pensar libremente. Y además, está toda esa nieve que pesa sobre las espaldas del O.S., esas veinte toneladas cotidianas que aplastan el cuerpo de la colocadora de placas. El joven Clinias y sus amigos, esos "intelectuales pálidos y suaves como damiselas", ¿se animarían a decirles en la cara a las colocadoras de placas soviéticas que tienen libertad de criticar las tesis de Lyssenko? Sin

* NdT: O.S. son las iniciales de Ouvrier Spécialisé: obrero especializado. De aquí en más utilizaremos O.S.

[195] Ibíd., p. 358.

[196] Ibíd., pp. 332-333.

embargo, no corren el riesgo de padecer violencia de su parte. La colocadora de placas no contestará de otro modo que manifestando lo que la constituye; el cansancio. "No teman: no les va a pegar; demasiado harta está".[197]

Nada más. Según Sartre, solo los sofistas nostálgicos del anarcosindicalismo se empeñan en tomar el pelo. Oponen al obrero embrutecido y al cuadro de planta desconectado de las masas, el obrero calificado dueño tanto de su máquina como de su pensamiento, que sale de la fábrica con la conciencia y la energía necesarias para ir a animar la reunión del sindicato o a escribir en su diario. Pero este maquinista rey es un vestigio del pasado. Era el hombre de la "máquina universal" de antes de la época taylorista, el mecánico de fines del siglo XIX que idealizaba en el reino de los productores su propio poder feudal en medio de su equipo. Este obrero ya no está. O, si aún subsiste, es como rehén de la burguesía. Rehén del plan de *exterminación continua* a través del cual la burguesía *hace* la clase obrera. En efecto, esta es, para Sartre, la clave de nuestra historia social: aquel famoso temor burgués ante el cara a cara de junio 1848. En Marx, ese temor llevaba a la tragicomedia de la revolución escamoteada. A Sartre, en cambio, no le gusta la confusión de géneros. Elige el drama histórico. Tal como lady Macbeth, su burguesía vive en la aprehensión obsesiva de ese proletariado al que no mató lo suficiente en 1848, no exterminó lo suficiente en 1871. A falta de acabar con él por el hierro y el fuego, decidió ahogarlo acorralado en la picota del malthusianismo manteniendo las estructuras productivas retrasadas. El proletariado es el resultado del trabajo de duelo burgués. En esta obra, el maquinista rey ya no es más que un extra en el escenario de la representación. Por debajo, ya no están más que las toneladas de hierro, las toneladas de nieve que hacen del guardián lo que es: un prisionero, *un condenado.*

El partido o la creación continua

No hay más que... *no habría más que...* si esta radical ausencia de los guardianes no definiera, justamente, frente a ellos, el puro no ser, el puro poder de su representación. En esto consiste el partido; es la pura y simple negación de este ser obrero plasmado en el duelo burgués y las nieves del cansancio. Es el acto puro del proletariado, que representa bajo la forma de su absoluta negación el puro cansancio de los proletarios, el vínculo inmaterial de su pura dispersión. El partido es la reminiscencia en acto, la creación continua de un Dios cartesiano

[197] Ibíd., p. 114.

que produce el *no ser* del proletariado en respuesta a la exterminación continua burguesa que hacía el *ser* obrero.

Se conoce la lógica implacable de este acto puro. Es absolutamente soberano ya que ningún miembro de la clase de la cual es el partido podría oponerse a él sin negarse a sí mismo como miembro de la clase, sin volver a caer en el polvo del que lo había sacado. Y si todos los miembros se opusieran a él, resultaría simplemente que la clase entera vuelva a caer en el polvo. La clase no existe más que por su acto puro. Y está claro que este acto tiene que ser único si no, no sería negación de la dispersión. Solo el Partido Comunista podría oponerse al Partido Comunista. Los obreros solo pueden excluirse de él, excluirse de la clase.

Pero esta absoluta soberanía tiene su contracara, que Aristóteles ya había indicado: nadie tiene por qué obedecer. El partido es la Exigencia absoluta, la necesidad que no tiene por qué ocuparse de los sentimientos de los individuos cansados. Pero, en última instancia, la Exigencia absoluta no se manda más que a ella misma. Aquella vida eterna del proletariado está afectada, a su vez, por las nieves eternas del cansancio obrero.

La lógica es simple: el cansancio exige que los obreros sean representados por un partido. Exige, asimismo, que este partido no los represente *en absoluto* ya que son pura pasividad y que él es acto puro. Es lógico, por lo tanto, que el partido, en sus directivas y consignas, no tome en cuenta las necesidades de aquellos cuyas necesidades expresa. Pero es igual de lógico que ellos, a su vez, no experimenten la necesidad de seguir las consignas del partido que expresa sus necesidades. Así, el 28 de mayo de 1952, la clase obrera se encontró ausente en las manifestaciones organizadas por su partido en repudio a la venida del general Ridgway a París. El acto puro del partido tuvo entonces que convertirse en teatro callejero: demostración hecha a las masas por los puros del partido de lo que tendrían que haber hecho si no siguieran siendo, justamente, lo que son: masas. El partido actuó la potencia de las masas ante ellas para que se olviden del cansancio. Pero las masas estaban demasiado cansadas para representar con él esta potencia. Con eso mismo confirmaron de la manera más clara que la soledad del partido es precisamente su única potencia.

Dicho de otro modo, no puede haber nada más que la pura potencia y la simple impotencia. Si las masas no acudieron a la cita de la calle, si tan solo el dos por ciento de los obreros estuvo de paro el 2 de junio siguiente para reclamar la liberación de *su* dirigente Jacques Duelos arrestado en aquella ocasión, no puede ser por ninguna razón positiva. Las masas ausentes simplemente manifestaron su ser: el cansancio. No tanto el cansancio de "su" partido ya que, por

definición, su partido es su no cansancio. Simplemente el cansancio "vulgar" que los constituye, reforzado por la "anemia" que la voluntad exterminadora burguesa impone a todo el cuerpo social. Y la soledad del partido demostró bien lo que de todas formas *no podía no ser demostrado*: que tan solo él hace al proletariado como negación del cansancio obrero.

Cada uno se encuentra así teniendo razón, pero una razón que no es suya. El partido tiene razón en llamar a manifestar a las masas cuya razón consiste en no poder acudir. Pero no sabe por qué tiene razón. Tiene razón por razones que no son suyas. Se toma por la expresión positiva de la clase obrera mientras es, de hecho, el puro no ser del proletariado. Solo el filósofo sabe por qué tiene razón el partido.

Pero, y del mismo modo, la razón del filósofo está estrechamente ligada a la del partido. El filósofo solo puede tener razón *en las razones* del partido. Y esta razón no se la puede decir ni a las masas, que no tienen oído para escucharla, ni al partido, que no podría reconocerla como propia. Solo entre sus pares, entre las "ratas viscosas" de la *intelligentsia* de izquierda, puede tener razón, esa razón oblicua que prohibe a los otros buscar las razones de quienes llevan en el cuerpo la razón suficiente que los hace guardianes ausentes del mundo del filósofo.

Discurso de circunstancia, dicen quienes se contentan con reírse de ello o se satisfacen con perdonarlo. Se trata, sin embargo, de algo totalmente distinto: de un discurso *sobre* la circunstancia en un mundo en el que, justamente, *solo* hay circunstancias. *Los comunistas y la paz* aplica un concepto de circunstancia que no tiene nada de "circunstancial". La ley obrera de nuestro mundo se identifica ahí con cierta idea sartreana de la libertad, que es también una filosofía de la creación: colisión del acto y de la cosa, del instante y de la eternidad, de lo verdadero y de lo artificial: teoría cartesiana de la creación continua.[198]

El interlocutor privilegiado de esos "discursos de circunstancia" no se equivocó: "Hay teoría, precisamente, en esa manera de tratar el acontecimiento como imborrable, como prueba decisiva de nuestras intenciones, como elección instantánea de todo el futuro y de nosotros mismos [...]. No hablar del proletario, de la clase en sí y del partido eterno es aquí hacer una teoría del proletariado y del partido como creaciones continuas, es decir, como condenados".[199]

El discurso sartreano de la circunstancia es, para Merleau-Ponty, anulación de la dialéctica histórica en una serie de gestos tanto inmediatos como eternos:

198 Sobre la interpretación sartreana de la libertad cartesiana, véase "La liberté cartésienne", *Situaciones I*, pp. 314-355.

199 Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955, p. 144 [*Las aventuras de la dialéctica*. Existen traducciones al castellano].

la mirada del proletario más humilde, en la que se lee la exigencia muda del humano; el acto puro del partido, que crea y recrea la clase en el instante de la decisión; la confianza intacta del proletario en el partido, sin el cual no sería más que polvo; la elección pura del filósofo que admite como única guía, en lo aleatorio de los sentidos, la mirada del más humilde que vuelve irrisoria toda interpretación; y como único medio para leer esta mirada, el acto del partido que lo saca a la luz.

Así se unen los contrarios: idealismo extremo de la Exigencia que debe ocurrir; realismo extremo de la confianza en la instancia material que encarna la Exigencia. Mitología de una reminiscencia fijada en la eternidad de su siempre volver a empezar y de un fin indefinidamente arrojado hacia el horizonte. Como si el filósofo solo pudiera sentirse cómodo en el cara a cara entre "la abrupta voluntad de los jefes y la opaca necesidad de las cosas".[200] Como si su propio estatus estuviera comprometido en el rechazo del universo de la mezcolanza que se estira entre los dos: intermundo de las técnicas inciertas y de los reflejos de la *doxa*, de las "significaciones abiertas" y de las "conductas indecisas" que "descarrilan a lo largo del camino o incluso se cambian en sus contrarios apenas puestas en circulación".[201]

Mundo de la recta opinión platónica o de la *prudencia* aristotélica en el cual el filósofo y el político ya no tienen asidero. Este universo de lo mixto y de lo ambiguo, rechazado por Sartre, no es para Merleau-Ponty nada menos que la dialéctica misma: la dinámica de las relaciones entre los hombres, transformadas por la mediación de las cosas en las cuales se inscriben. La *Crítica de la razón dialéctica* solo será la larga respuesta a este veredicto.

El sello dialéctico

Sartre hará de ese intermundo que se le objetaba, de ese universo de las significaciones que las cosas dieron vuelta, la trama misma de la *Crítica de la razón dialéctica*, el juego de síntesis pasiva que sirve de cimiento para la dialéctica de los grupos. Y mostrará que aquella confianza teatral y aquella *promesa* con la cual la regla del partido detiene la serialidad del conjunto obrero no son la gracia de algún Dios presente, como el Cristo, "apenas dos obreros están juntos". Remiten a la misma racionalidad que aquel *sello* en la materia labrada que sella la unidad primera de los obreros por fuera de ellos mismos, condenándolos a

[200] Ibíd., p. 227.
[201] Ibíd., p. 187.

los juegos por turnos de la serialidad, pero arrancándolos al mismo tiempo de las tibiezas ahistóricas y de las adhesiones adialécticas de la reciprocidad para echarlos en la gran rueda que lanza a los hombres de la necesidad y del trabajo sobre el camino del grupo y de la historia.

Se toma, entonces, al crítico al pie de la letra. Para Sartre, la praxis dialéctica que sirve de base a la acción política es exactamente el devenir cosa de los hombres y el devenir hombre de las cosas. "Solo la materia *compone* las significaciones. Las retiene en ellas como inscripciones y les da su verdadera eficacia: al perder sus propiedades humanas, los proyectos de los hombres se graban en el Ser; su traslucidez se vuelve opacidad; su tenuidad, espesor; su ligereza volátil, permanencia; *devienen Ser* al perder su carácter de acontecimiento vivencial; en cuanto son algo del Ser, se rehúsan, aun si son descifrados y conocidos, a disolverse en el conocimiento. Solo la materia misma, al chocar contra la materia, podrá desagregarlos. El sentido del trabajo humano es que el hombre se reduce a la materialidad inorgánica para actuar materialmente sobre la materia y cambiar su vida material [...]. El porvenir llega al hombre en las cosas, en la medida en la cual llegó a las cosas por los hombres".[202]

Sería, en resumen, el marxismo realizado por fin: una dialéctica enteramente materialista, una materialidad enteramente dialéctica. Un mundo en el que no habría más que transformaciones, sujetos que actúan sobre las cosas, cosas que resultan de la acción de sujetos; fórmula desarrollada a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, que suprime al fin la brecha infranqueable entre la naturaleza y la historia, y la suprime en beneficio de la historia de los hombres. No hay más que *cosas* en la exacta medida en la cual no hay más que *fines*. Pero, además, solo el choque de la materia contra la materia transformará la condición material permitiendo la existencia del sujeto hombre.

Sin embargo, al mirar de más cerca, este bello optimismo se nubla. Hay una verdadera y una falsa dialéctica. La dialéctica de la materia labrada en la que se inscriben los proyectos humanos no es más que un simulacro de dialéctica. Las cosas no ofrecen a los hombres que se dedicaron a ella otro porvenir que la repetición. La primera parte de la *Crítica* no es, en un sentido, más que la demostración de esta trampa: la magia dialéctica no devolverá nunca, bajo forma de razón, a los prácticos la materia labrada que escondió de la praxis humana.

[202] Jean Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 245-246 [*Crítica de la razón dialéctica.* Existen traducciones al castellano].

La ventana del filósofo

La "dialéctica en las cosas" es, en realidad, un robo sin restitución. Cuidémonos de quejarnos de ello. La materia labrada tiene razón. De la misma razón que el partido, sin oídos para el hartazgo de aquellos cuya potencia inhallable él expresaba. Pues, ¿qué sería de ellos sin ella? ¿De qué dialéctica podrían ser los sujetos? Sin el bloque duro y tajante de la materia labrada, ¿qué relaciones podrían mantener los sujetos del trabajo y de la necesidad sino "adherencias del tipo coloidal"?: vínculos humanos viscosos como las raíces del jardín público de Bouville o bien como las "ratas" de la *intelligentsia* de izquierda. Esa adherencia –esa viscosidad– es el mal absoluto, la liga –campesina o lapona– de la mala historia. "Unos arpendes de tierra, una mujer honesta, niños, la modesta libertad del artesano en el trabajo, del campesino en el campo, la dicha al fin":[203] la dicha, es decir, la renuncia a la "gran empresa" de la dialéctica.

Antes incluso de que la materia labrada entre en escena, el filósofo se protegió contra aquel coloide. Elevó un muro en el decorado de las dichas rústicas y artesanales: "Desde mi ventana, veo a un empleado de espacios públicos en la ruta, a un jardinero que trabaja en el jardín. Entre ellos, hay un muro coronado de cascos de botellas que defiende la propiedad burguesa donde trabaja el jardinero. Cada uno ignora por completo la presencia del otro".[204]

Los cascos de botella y la propiedad burguesa están ahí para crear ambiente. Este decorado tiene otro fin. Se trata de mostrar que, en la separación y la ignorancia recíproca, siempre existen entre dos trabajadores relaciones de *interioridad*; pero también, y sobre todo, que estos vínculos siempre existen solo por la mediación de un *tercero*. Así, en la percepción en la que el hombre en la ventana se fija como objeto, cada uno de estos hombres del campo deviene "centro hemorrágico" del objeto, unido al otro en el punto de la mirada. "El solo hecho, para cada uno de ellos, de ver lo que el Otro no ve, de develar el objeto por medio de un trabajo particular, establece en mi campo perceptivo una relación de reciprocidad que trasciende mi propia percepción: cada uno constituye la ignorancia del Otro [...] se ignoran *por mí* en la medida exacta en la cual devengo *por ellos* lo que soy".[205]

[203] Jean Paul Sartre, "Aller et retour", en *Situations I*, p. 216 ["Ida y vuelta", *Situaciones I*. Existen traducciones al castellano]. Sartre está aquí comentando un libro de Brice Parain. Pero ¿no se estará acordando también de fórmulas extrañamente similares de los *Años de viaje de Wilhelm Meister*?
[204] Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 182.
[205] Ibíd., p. 184.

Queda de manifiesto que el filósofo, en su ventana, siente también una mirada posada sobre él: la mirada irónica de su contradictor privilegiado. Así es como insiste: nadie le hará decir que es un sujeto transcendental que constituye a los otros en su percepción. No es el filósofo amo; no es el Dios leibniziano de la acción a distancia. Solo es un intelectual de vacaciones, un pequeñoburgués que no sabe ni escardar canteros ni romper piedras, y contra quien ya se ejerce la complicidad muda de estos trabajadores que se ignoran.

Pero tal modestia es inútil. O engañosa. El acto del filósofo no era disolver el muro de piedras para "interiorizar" a los dos trabajadores. Era elevarlo para ponerlos en el elemento verdadero de la dialéctica: no el coloide de los vínculos de reciprocidad, sino el acero y el concreto de la materia labrada que sella el sentido remitiendo a los trabajadores atrasados a sus soledades, a sus movimientos por turnos o a sus diálogos afásicos. Mucho más que la historicidad penosamente demostrada del cerezo, el muro rústico del filósofo encamina a los hombres en la vía de la dialéctica productiva. Cuando ambos trabajadores hayan entrado al taller, el filósofo en la ventana cederá su lugar a una figura mucho más severa del tercero dialéctico: el cronometrador, puro representante de la Exigencia de la materia labrada.

El obrero en su máquina

Ya que la materia labrada retomó aquel carácter que permitía antaño al filósofo volver a encontrar su razón en la razón del partido: la de la Exigencia, el Imperativo categórico, quitando incluso a los sujetos la licencia de poder saber si deben obedecer. La materia labrada es Idea, es su propia Idea que no deja, en los cuerpos que sujeta, ningún lugar para otro pensamiento.

Tal es la lógica del muro construido por el filósofo: no es posible, no es concebible, que los cuerpos en el trabajo puedan algún día ganar *por sí mismos* la menor libertad. Ya no hacen falta, para mostrarlo, aquellas colocadoras de placas cuya carga hacía bajar la mirada de las ratas viscosas. Las obreras de la *Razón dialéctica* están aparentemente más alertas. Acunadas por el ritmo de la máquina, evaden las pesadeces del trabajo con el agrado de ensoñaciones eróticas. Pero, justamente, tal abandono sexual es una falsa evasión; es el nivel exacto de vigilancia que requiere un trabajo que no necesita ni pensamiento activo ni ausencia total. Las obreras creían que solo estaban soñando. "Es la máquina en ellas quien soñaba con caricias".[206]

[206] Ibíd., p. 290.

Ya lo sabemos: pasa lo mismo con aquel "humanismo del trabajo" en el cual los anarcosindicalistas soñaban la futura realeza de los trabajadores. Solo era la proyección de su poder feudal de hecho en el taller de la máquina universal.[207] Encontraban inscripta su idea de honor-trabajo en la inercia de la cosa labrada. A través de ellos, es simplemente la Materia labrada la que devenía su propia Idea, como lo hacía, en la época de Felipe II, el oro español. El pensamiento del obrero no será nunca más que el sueño de un sueño de la materia: su libertad es precisamente el "medio elegido por la Cosa y por el Otro para aplastarlo y transformarlo en Cosa labrada".[208] En el latín de Spinoza, esta libertad se dice *amor fati*.

Dialéctica de las máquinas. Simulacro de la dialéctica. La praxis incorporada a las cosas no tiene ninguna razón de pegar un día el salto que la devolvería a los hombres del trabajo y de la necesidad. Los encantamientos de la materia labrada, los torbellinos de la serialidad que ellos orquestan, los sueños de libertad que la reflejan, ¿cómo no serían tan eternos como lo eran la empresa burguesa de la exterminación retenida, las nieves eternas del cansancio, el acto puro del partido y la pura elección del filósofo? "El obrero solo se librará de su destino si la multiplicidad humana entera se transforma para siempre en *praxis* de grupo".[209]

Nada más que este todo... Pero ¿qué palanca podría hacer bascular "el conjunto de turnos de la materialidad desdichada" hacia la vida eterna de la praxis de grupo? Seguro que no es aquella palanca fabril por la cual el hombre "se hace cosa para actuar sobre las cosas". ¿Qué eternidad podría ganar él con ello, fuera de la del *amor fati*? ¿Por dónde podría algún día empezar el cambio?

La definición primera, sin embargo, está para asegurárnoslo: en el origen de todo, siempre hay una libre praxis de los individuos. Praxis "translúcida" que se vuelve a encontrar a través de cada abandono de la opacidad. La obrera no se satisface con soñar. Es también la divinidad menor de la creación continua quien, cada mañana, decide libremente ir a la fábrica, quien elige libremente tener o no tener hijos. Sin embargo, con este detalle: la máquina decidió por ella el *sentido* de esta libertad. Si no quiere tener hijos, es –y solo es– porque *no puede* quererlo. Porque *solamente* puede ser mujer en cuanto obrera, y obrera solamente como producto de la exterminación burguesa. En la historia obrera empírica, las estrategias familiares –malthusianas o antimalthusianas, individua-

---

[207] Naturalmente, solo estoy retomando esta interpretación del anarcosindicalismo tal como Sartre la da, evidentemente sacada de *L'ouvrier français. Esprit du syndicalisme* de Michel Collinet [*El obrero francés. Espíritu del sindicalismo.* No se encontró traducción al castellano].

[208] Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 364.

[209] Ibíd., p. 351.

les o colectivas– tuvieron un papel importante en la constitución de la distancia militante de la fatalidad productiva y reproductiva. Pero es esta distancia la que Sartre rechaza absolutamente cuando hace del malthusianismo la única agresión burguesa contra el cuerpo obrero. En el mundo del cansancio vulgar, no hay lugar para la libertad vulgar: la que se gana, la que se pierde, se retoma, desvía o se pervierte en los intervalos de la explotación; libertad del obrero y de la obrera que deciden *que tienen la licencia* para pensar en otra cosa mientras trabajan; tiempo de aprender después del trabajo; la posibilidad de escribir la prosa o los versos de los letrados; la elección de tener los hijos que *no pueden* tener o de no tener los que *deben* tener; la obligación de organizar sociedades obreras que *no tienen el derecho* de crear, *ni el tiempo* de hacer funcionar; o sea, el lujo que *no pueden pagarse*, como dicen simplemente –vulgarmente– los filósofos amigos del pueblo con la intención de los "intelectuales pálidos como damiselas".

Lo insoportable, para el filósofo de la creación continua, no es tal vez, tal como lo pensaba Merleau-Ponty, el intermundo de las significaciones nubladas. Lo que rechaza, sobre todo, son los intervalos elásticos de la libertad autodidacta. La plena potencia que delegó a la materia labrada es la misma que la que delegaba antaño al partido: aquella libertad –la suya propia– que se corrompía al refractarse sobre el tiempo roto de las servidumbres carcomidas y de los ocios ahorrados, en la luz indecisa de los semisaberes y de las semiculturas, en el espacio desorientado de los caminos y de los impases en el que se buscaba antaño lo que los obreros sublevados y soñadores llamaban *emancipación*: autotransformación del esclavo en hombre. La omnipotencia delegada a la materia labrada es, ante todo, la garantía de que la libertad no puede surgir de allí. Garantiza el derecho de la única verdadera libertad: la del filósofo que no es ni pensable ni operante más que como el exacto reverso de la impotencia de los individuos serializados. Si quieren ser libres, deberán, en primer lugar, renunciar a la libertad que pretendían procurarse por sí mismos a través del cálculo de sus placeres y de sus penas.

El **arma absoluta**

Es por eso que, mientras tanto, el filósofo reapareció en la ventana. Ya no la ventana de sus vacaciones, abierta sobre la escena primitiva del jardinero y del empleado municipal. La ventana de su gabinete de trabajo, abierta sobre el decorado de la gran ciudad y de sus torbellinos seriales. Sin fingir vergüenza ahora, trabajador entre los trabajadores, observa una fila de autobús en la vereda.

¿Qué está buscando exactamente? Simplemente, dice, darnos a entender, con el más simple ejemplo, esa realidad elemental de la cual participa la realidad compleja de la clase; un *colectivo*, es decir: "la relación de ida y vuelta de un objeto material inorgánico y labrado con una multiplicidad que encuentra en él su unidad de exterioridad".[210] Nos mostrará, entonces, de qué modo los individuos aislados de esta fila anónima ya están ligados entre sí por miles de lazos de interioridad: no solo la mirada del observador, sino la escasez de lugares en los autobuses, el distribuidor de números de orden, los horarios y ritmos del trabajo, etcétera. Una vez entendida la noción a partir del simple ejemplo, podrá volver al análisis del colectivo complejo: las síntesis pasivas del ser de clase del obrero.

Sin embargo, nos viene una sospecha: la pedagogía demasiado académica de esas ventanas abiertas encubre, sin duda, otra operación. Volviendo periódicamente a su ventana, el filósofo se reasegura de su poder –poder que tendrá que prestarle al colectivo obrero si este debe algún día salir de la situación desesperada en la que el filósofo lo metió: poder de síntesis del filósofo que destruye los muros que él mismo había construido y anuda el lazo supremo en la ausencia de lazo–. Poder de palanca que comanda el conjunto: arma dialéctica absoluta llamada, por Hegel, *negación de la negación*. Potencia perforadora de murallas o destrozona que los obreros son para siempre incapaces de forjar en sus relaciones entre sí o en sus vínculos con las cosas. Se los va a traer entonces bajo la forma exactamente apropiada para el caso: *la potencia como negación de sí de la impotencia*.

Así se dispone el razonamiento: inscripta en la materia labrada, la impotencia de todos se vuelve *su* impotencia *colectiva*. Con ello ya se opone a su dispersión, es ya unión, por ende, fuerza. La *unidad de impotencia* es la identidad explosiva de los contrarios en la cual la forma unidad niega su contenido de impotencia: "El objeto acerca entre sí a los hombres imponiendo a su multiplicidad la unidad violenta y pasiva de un sello. Y en el preciso momento en el cual este objeto es una amenaza [...] la *unidad* de impotencia se transforma en contradicción violenta: en ella, la unidad se opone a la impotencia que la niega [...] en el mismo momento en el cual la *unidad serial* de estas oposiciones se plantea como contradicción del Mismo y del Otro que reclama la *praxis* unificante".[211]

Esta potencia de la impotencia era antaño el teatro del acto puro del partido que organizaba para las masas el espectáculo, eficaz por su impotencia misma, de la potencia de los impotentes. Es ahora el acto puro del dialéctico regio que

[210] Ibíd., p. 319.
[211] Ibíd., pp. 352-354.

trabaja en el corazón de las palabras dando relevo a la potencia retórica de las imágenes que evocan el "cemento de impotencia" por la creación continua de locuciones adverbiales que operan "de entrada", "a la vez", "al mismo tiempo", "en el mismo momento" y por la acción de verbos performativos que se conjugan en su forma pronominal para mostrarnos de qué modo la unidad de impotencia *se plantea* y *se transforma* en la potencia de su contradicción.

Solo el filósofo detenta ahora la potencia de la impotencia *en acto*. Pero no se la puede dar a los obreros del *amor fati*. Para ellos, esta potencia de la negación de la negación sigue siendo la Idea imposible de alcanzar. A lo sumo, pueden imitarla por la sola negación de la negación que esté a su alcance: el enfrentamiento con la muerte. Así, en las entrelineas del texto, vienen a inscribirse las imágenes y las palabras de la revuelta de los *canuts* lyoneses* de 1831: "Vivir trabajando o morir combatiendo". Reversión de la imposibilidad de vivir al encontrarse con el amo absoluto de la dialéctica: la Muerte. "El nervio de la *unidad práctica* es la libertad que aparece como necesidad de la necesidad o, si se prefiere, como su reversión inflexible. En efecto, en la medida en que los individuos de un ámbito se encuentran directamente cuestionados, dentro de la necesidad práctico-inerte, por la imposibilidad de vivir, su unidad radical (al reapropiarse de esa imposibilidad como posibilidad de morir humanamente o, dicho de otro modo, como afirmación del hombre por su muerte) es negación inflexible de esa imposibilidad ('Vivir trabajando o morir combatiendo'); el grupo se constituye así como imposibilidad radical de la imposibilidad de vivir que amenaza la multiplicidad serial".[212]

Este apocalipsis que es pasaje al grupo, negación de la negación serial, el colectivo obrero solo puede mimetizarlo. La revuelta de los *canuts* es un apocalipsis de efecto nulo, una Jornada de los Engañados en la que el pueblo de los tejedores lyoneses presentó la demostración teatral y grandiosa de la impotencia del colectivo obrero para ser algún día, por sí mismo, un grupo.

El rey sartreano

Para ver nacer el grupo, habrá, entonces, que dar un salto, desplazarse hacia otra manifestación, más central y mejor lograda, la manifestación por excelencia de la reminiscencia revolucionaria: la toma de la Bastilla. No es la colectividad

* NdT: Designa a los trabajadores de la seda de Lyon que se sublevaron en esa época y marcaron un hito en el movimiento obrero francés.

212 Ibíd., p. 377.

organizada de los tejedores mutualistas la que puede dar a la luz al grupo. Es únicamente la reunión fortuita del pueblo parisino el 14 de julio 1789.

No veamos allí el menor privilegio de la espontaneidad sobre la organización. El privilegio de la muchedumbre viene del hecho de estar constituida por completo desde afuera. El que *hace* el grupo es el *Soberano*. Para el caso, el rey Luis XVI. El *exis* de la reunión parisina de la que va a nacer la muchedumbre unida es la *praxis* regia que la constituyó. O tal vez incluso nada más que la imaginación de esta praxis: los rumores circulan ese día en torno a las tropas que el rey reunió alrededor de París. Verdaderos o falsos, en todo caso, tienen este efecto: cada uno se constituye en el interior de una ciudad cernida –o supuestamente cernida– como "partícula de una materialidad sellada". Relación serial, entonces. Pero el poder –o su idea– aquí va a redoblarse, devenir la negación en acto de la negación: "la orden negativa de la masacre", que el rey *habría* dado, va a bloquear la serialidad que su orden positivo había sellado. La "orden" regia constituye al pueblo en la unidad sintética del objeto al cual la exterminación se dirige. No hay ninguna manera, desde ese momento, de defender vidas amenazadas una por una, sino que hay que armarse colectivamente contra el rey. Apuntada en el blanco, real o imaginario, de la praxis regia, la reunión parisina se asombra por el hecho de *existir como grupo*. Dicho sea de paso, no es una reunión cualquiera: es el pueblo del Faubourg Saint-Antoine cuyo *exis* oscuro es la sombra de la Bastilla, marca sellada de la *praxis* regia. Y la Bastilla es también la zona del fuerte a partir de la cual el pueblo va a ser acorralado por las tropas de los asesinos regios o, más exactamente, donde descubre que "ha sido exterminado en el porvenir por el príncipe de Lambese".[213]

Es inútil seguir el movimiento según el cual, camino a la Bastilla, cada uno se constituirá como el *tercero* que hace la regulación del grupo. Lo esencial ya está dado. El poder de la *praxis* regia por la cual el grupo llegue a serlo es de la misma naturaleza que la materia labrada o el acto puro comunista. Pero tiene aquí la ventaja de ser absoluto. La contrafinalidad, dispersa en la práctica inerte, se encuentra aquí concentrada en la praxis del rey que rodea e inviste, de manera imaginaria, el espacio popular y el edificio de la Bastilla, que es la absoluta visibilidad de ello, su perfecta materialización. Les faltaba a los *canuts*, siempre le faltará al colectivo obrero, este poder del Otro que constriñe absolutamente. La "orden del rey" es el acto puro, absolutamente puro. Le quita a la reunión parisina lo que el acto puro de "su" partido no alcanzará

[213] Ibíd., p. 393.

jamás a quitarle por completo al proletariado: su *pasividad*. El "grupo" es la pura negación de la negación investida por la autoridad absoluta, por el Uno de la soberanía. El Rey es el Dios de Descartes asido en el momento de la creación. Como en Hegel, la absoluta racionalidad del grupo no es pensable más que a partir del punto en el cual se identifica con la absoluta subjetividad de un individuo soberano.

Por ello, todo está dado desde el origen. La revolución no es pensable más que como negación de la contrarrevolución. Y los poderes del partido nunca serán más que los de la reminiscencia de la escena primitiva. Todo su devenir está prescripto en el mito de su origen: la soberanía de esa arbitrariedad, tal vez, tanto más soberana cuanto más imaginaria. Evidentemente, Stalin, de antemano, está incluido en la necesidad que dio a luz al grupo fuera de sí mismo en el único gesto del soberano: la creación de una libertad que se lanzó sobre él como el águila sobre Orestes. Como la negación de la negación. Como el Terror.

Esta fatalidad propia del día después de las fiestas da a la segunda parte de la *crítica* su tonalidad gris sobre gris. En la trayectoria de sobrevuelo que, atravesando la historia obrera y marxista, nos lleva del 14 de julio y de la Convención a las vicisitudes de un grupo institucionalizado en el cual reconocemos la silueta estalinista, sabemos de antemano lo que nos espera. En la sombra del Soberano otra vez se van a dar los juegos de la fuga serial y de la materia labrada. El colectivo intentaba en vano transcenderse a sí mismo como grupo. El grupo intentará en vano transcenderse en un organismo. Sin cesar, amenazado de volver a la nada de su dispersión, deberá establecer la regla de un terror fraterno para conservarse, que no es el fruto de voluntades perversas ni de cuestiones de pesadeces propias de un aparato, sino solo la "estructura inerte de la libertad común".[214] De ahí en más, se desarrollarán los juegos de la reciprocidad y de la alteridad que contrarrestan y superponen sus efectos a través de las duras exigencias de lo real: la organización; la especialización necesaria de los subgrupos; la necesidad de instrumentos de control para arrancarlos de la serialidad; la restauración de la praxis soberana para sobrepasar la inercia de aquellos instrumentos. Desde el rey de Francia hasta el Padrecito de los pueblos soviéticos, la misma lógica del acto regio debe impedir al coloide cuajar o bloquearle la fuga al sentido por la barrera de la negación de la negación.

[214] Ibíd., p. 457.

El filósofo y el tirano

Mucho más que sus tan funcionales análisis, lo que nos cautiva es lo gris sobre gris del tono, la modalidad política ahora irresoluble de este discurso.

¿Qué pasó exactamente desde las certezas rabiosas de *Los comunistas y la paz*? Redistribuidas en los círculos de la gran rueda dialéctica, las cartas maestras siguen siendo las mismas: la burguesía malthusiana que crea y extermina continuamente al proletariado; los sirvientes demasiado cansados de la máquina; los ideólogos del anarcosindicalismo, voceros de la máquina obsoleta que los vio nacer; la necesidad del puro lazo que anuda la ausencia de lazo y del Acto puro manifestado en el teatro callejero; la coerción inflexible de la confianza que sostiene la creación de un grupo extraído a cada instante de la nada...

Sin embargo, algo cambió: el lugar del filósofo. Ya no habla *al lado del partido*. Habla *en el interior del marxismo*. El poder que había delegado al partido lo recuperó por su cuenta, como poder que el marxismo, para ser *posible*, tiene que integrar. Pero esta condición de posibilidad se transforma enseguida en prueba de imposibilidad. La transformación recíproca de los hombres y de las cosas es un callejón sin salida si no se apela al refuerzo del puro poder formal de la negación de la negación. El partido de la clase obrera siempre será una mentira. *No puede* nacer de la clase obrera. Y la dictadura del proletario es una contradicción en sus términos, un "arreglo bastardo entre el grupo activo y soberano y la realidad pasiva".[215] La clase está condenada a estar descuartizada entre los sufrimientos del colectivo, los combates del apocalipsis y las instituciones de la representación. Y no se vislumbra qué soberano, desde el fondo de qué porvenir, podría sumarlos a todos.

Pero ¿qué sacar como conclusión de esta demostración? La dictadura del proletariado, corazón del sueño marxista en el siglo xx, es imposible. Pero es precisamente por ello que el estalinismo era necesario. El primer momento de la sociedad socialista *no podía ser más* "que la indisoluble agregación de la burocracia, del Terror y del culto de la personalidad".[24] Pero ¿podía este "primer momento" ser justamente esto sin representarse como dictadura del proletariado? Si el cansancio obrero que apela al llamado de la revolución priva para siempre a la clase de la potencia del grupo; y si esta potencia sola puede liberarla un día del cansancio, ¿qué queda sino un Terror sin otras raíces de ahora en más que la voluntad soberana? Si la Historia se ilumina a partir de

[215] Ibíd., p. 630.

sus fines, ¿con qué fundar hoy su inteligibilidad si no es con la justificación a posteriori de lo que fue?

Naturalmente, el moralista militante siempre puede desaprobar la acción comunista empírica comparándola con los fines del comunismo. Pero el filósofo debe establecer, con respecto a estos mismos fines, la perfecta racionalidad dialéctica de lo que lo escandaliza. Si Stalin solo representara la positividad *social* del proletariado, se podría hacer la división entre sus acciones razonables y locas, buenas y malas. Pero si no representa más que los fines del hombre, su acción, sea la que fuera, *ya ha sido justificada* en el futuro humano. Si el comunista Stalin se equivocara, el tirano Stalin tendría razón, la razón habitual de los tiranos: su capricho. Pero, por lo mismo, solo le quedaría al filósofo armar su valija y llevarse consigo la racionalidad de la historia y la de la esperanza humana. El filósofo se encuentra atrapado por completo en su paradoja. Si Stalin se equivoca, Stalin tiene razón. Y si Sartre tiene razón, Sartre se equivoca.

Los tanques en la nieve

Este círculo está perfectamente iluminado en el análisis sartreano de la insurrección húngara. El *moralista* condenó sin equívoco la intervención soviética.[216] Pero el *dialéctico* se enfrenta con otro problema: para que la condena tenga algún sentido, haría falta mostrar que esta intervención *no era necesaria*. Sartre debe entonces desplazar el análisis, formular la pregunta: ¿la lógica política y social de la insurrección permitía otro desenlace? Pero tal pregunta es indecidible en el instante. ¿Tenían los obreros comunistas el poder de oponerse por sus propias fuerzas a los pequeñoburgueses anticomunistas? Es lo que la práctica tendría que haber revelado. Pero esa práctica "translúcida" no devela justamente nada sino a posteriori. Nunca tiene tiempo para su propia revelación.

He aquí, por ejemplo, lo que se devela a posteriori. Sartre recibió, de "testigos confiables", una información: entre los obreros insurrectos se encontraban también pequeñoburgueses, gente que el gobierno de Rakosi había mandado a las fábricas para reeducarse. En el día a día de la fábrica, los obreros no podían reconocerlos: en una fábrica, por definición, solo hay obreros. Pero, en la praxis de la insurrección, inevitablemente tenían que distinguirse, manifestar su ser de pequeñoburgueses, minoritarios, sin futuro, desesperados. E, inevitablemente, tal desesperación tenía que conducirlos a radicalizar la acción de

[216] Jean Paul Sartre, "Le fantôme de Staline", *Situaciones VII*, pp. 144-307 ["El fantasma de Stalin". Existen traducciones al castellano].

los verdaderos obreros quienes, por su lado, no podían ni negarles la cualidad de obreros a sus compañeros de fábrica ni echar del grupo a miembros unidos en la representación de los mismos fines y unificadores por la fuerza misma de su "desesperanza". En vano los comités insurreccionales vislumbraron, por fin, el peligro y buscaron reorganizarse para luchar contra esa desnaturalización de su lucha. "Les faltó tiempo, la segunda intervención interrumpió la reorganización empezada".[217]

Se ve, los confiables testigos no nos pueden decir más que lo que ya sabíamos de antemano: el desamparo eterno del pequeñoburgués, eternamente en aprietos entre las antiguas clases dominantes y las nuevas fuerzas proletarias, eternamente llevado a redoblar la apuesta siempre por izquierda por la rabia de su desesperanza derechista. Pero esta imaginería gastada del discurso estalinista adquiere con Sartre la fuerza trágica de lo irrefutable. Pues Sartre justamente no cree en lo que sostiene la imaginería estalinista del "pequeñoburgués": la positividad obrera del partido, en tanto *grupo de clase*. Los caracteres pasivos del ser obrero impiden, según él, que la clase obrera húngara se transforme en grupo frente al partido que pretende ser *su* partido. El tiempo que les faltó a los obreros insurrectos para reorganizarse es el tiempo que siempre les faltará, tiempo del cual carecen *por definición*. La insurrección no dejó a los obreros el tiempo de reconocer a los pequeñoburgueses porque la fábrica no les deja la licencia de hacerlo, porque su cansancio no les permite hacer su historia. Si pudieron, en la lógica sartreana, devenir grupo en fusión, es solo porque la orden regia de Geroe desencadenó el movimiento apocalíptico de los pequeñoburgueses. Y estos pudieron cimentar el grupo obrero porque *no eran* verdaderos obreros.

El bucle determinado por la "ausencia de tiempo" se cierra sobre sí mismo. La primera intervención anticipó la segunda, aunque esta última la dirigía *al futuro anterior*. Los tanques de la dialéctica hacen la historia porque los obreros del materialismo no tienen tiempo para hacerla. Los invasores soviéticos responden a los parásitos pequeñoburgueses porque la historia de los grupos es parasitar, volver a empezar, las serialidades que la materia labrada conlleva.

La dialéctica parásita

Dicho de otro modo, la dialéctica misma es un parasitar continuo. Y este parasitar siempre está redoblado por su simulacro. Desde el forcejeo que elevó un

[217] Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., p. 485.

muro entre el jardinero y el empleado municipal, el filósofo no dejó de correr de un simulacro a otro: la materia labrada, que es la falsa síntesis, lo práctico-inerte, que simula la dialéctica, la ficción de la orden regia, el espejismo de la unidad del grupo, su "cuasi soberanía" alternada... La inteligibilidad definida a partir de los *fines* atrapados en las cosas y en las organizaciones siempre será una lógica del *como si*. La dialéctica de la historia liberadora será para siempre indiscernible de sus simulaciones.

Para dejar de ser el compañero de ruta parásito, que explica a sus pares las razones del partido, el filósofo había decidido parasitar el marxismo desde dentro. "Yo decía: la dialéctica marxista no funda su propia inteligibilidad. En este sentido, mi libro era ante todo un desafío. Él decía: incorpórenme al marxismo y habrá un primer principio para colmar el vacío original del marxismo".[218]

Pero no casualmente el doctor Marx había dejado un vacío, había descuidado fundar, en la praxis, la unidad de la naturaleza con la historia. Por instinto, más que por cálculo, rechazaba un mundo enteramente definido por la práctica, un mundo *en el que todo el mundo tendría razón.* De ahí los vacíos: la parte reservada a la bufonería en la historia, el salto de la dialéctica en la naturaleza. En campaña contra la dialéctica de la naturaleza, a favor de una historia enteramente fundada en la racionalidad práctica, Sartre está totalmente atrapado en el rigor de su empresa. Colma el vacío con la dialéctica del como si. Para refutar a Engels, Sartre convierte a Stalin en *teóricamente* irrefutable.

El filósofo ya no es la víctima de su auxiliado político, sino de su propia exigencia: para que la materia del mundo conlleve la historia de la liberación, tiene que ser atravesada enteramente por la técnica. Pero el universo de la técnica *ordinaria* siempre es lo que era en nombre de Platón: el universo de la racionalidad desparramada de aquellos seres bastardos –"anfibios", dice Sartre– que son los artesanos. Mundo de los fines indecidibles, de las fabricaciones que devienen imitaciones de sí mismas, de las socialidades parciales: cortocircuitos en los que se pierde la fuerza explosiva de la Nada que engendra el Todo. Mundo inmóvil por la fuerza misma de sus hormigueos y de sus hemorragias. Para que se mueva, tiene que intervenir una *gran técnica* que lo *bloquee*. Hace falta soterrar esas libertades anfibias y esas colectividades bastardas bajo las nieves del cansancio eterno para preservar los derechos de una libertad que es técnica incondicionada o condicionada por el solo absoluto del Fin.

[218] Jean Paul Sartre, *On a raison de se révolter*, Presses d'Aujourd'hui, Gallimard, 1989, p. 100 [Philippe Gavi, Jean Paul Sartre y Pierre Victor, *El hombre tiene razón para rebelarse*. Existe traducción al castellano].

La libertad es, pues, *supratécnica*, creación continua que eleva una barrera para detener las expansiones de la técnica y de la libertad ordinarias, las de la democrática y liberal ciudad del sofista Protágoras. Muro rústico del filósofo en campaña, concreto volcado y acero bañado del *epos* soviético, que detiene los pequeños circuitos de la *technè* y de la *doxa* por el absoluto de la Exigencia. Libertad del Gran Ingeniero dotado del poder de la conflagración de la Nada con el Todo.

Pero el Gran Ingeniero no se distingue del Gran Comediante. La dialéctica es exactamente semejante a su simulación. Y el filósofo es por completo fundado por lo que quería fundar él. Imitador de una imitación. La dialéctica es exactamente semejante a la magia. Y la racionalidad suspendida respecto del más desfavorecido ya no es más que la razón de la razón de los tiranos.

De ahí en más, la posición del "más desfavorecido" solo se soporta si se renuncia a hacer de ella un principio de inteligibilidad histórica. Vuelve a ser pura exigencia moral. Para que el moralista pueda nuevamente ejercer su juicio, tendrá que, o bien renunciar al postulado filosófico que liga la posibilidad de la liberación de los proletarios a su absoluto aplastamiento por las cosas, o bien elegir el puro y simple silencio *filosófico*. Sartre va a optar por la segunda solución. Para hablar y actuar a favor de los más desfavorecidos, él se callará, a partir de ahora, *como filósofo*. Del tribunal Russel al tribunal de Lens, hablará en el único registro y en el único espacio del *juicio*. Procurador o juez de los crímenes del capitalismo, tendrá que rechazar el argumento de la necesidad, afirmar que podían *no ser cometidos*. Encuestador o testigo en el seno de las masas, reducirá la función teatral de la sustitución al papel más modesto de la provocación a la libre expresión. Abogado de los maoístas, tendrá gran cuidado de no ser su filósofo.

Pero este activismo razonado deja abierta, y más que nunca irresuelta, la pregunta: ¿cómo pasar, sin forcejeo, de la serie al grupo? La imposibilidad de contestar la pregunta reduce la idea del grupo a la función kantiana de la idea reguladora. Pero, a este nivel, estalla en toda su desnudez la pregunta: ¿por qué hace falta desear el grupo? ¿Qué es lo que invita, más allá de la postura ética tomada y de la generosidad de la apuesta, a dar al reino de los fines la figura del grupo?[219]

¿La simple nostalgia de lo universal? ¿Ya no el "sueño de muerte" de la universalidad dialéctica, sino este universal de la razón kantiana que el amigo del pueblo asegura que es el deseo las masas? ¿No sería más bien la prohibición

[219] Ibíd., pp. 168-171.

del *nada más* que prosigue, que mantiene la filosofía en las condiciones nuevas del mundo técnico? El improbable humanismo dialéctico del grupo, ¿no es ante todo la respuesta a una repulsión fundamental que se expresa en la imagen de la serie y en el rechazo de las "pequeñas" libertades de los artesanos? La respuesta a la amenaza que el viejo e indestructible fantasma hace pesar sobre la idea misma de la filosofía, la figura más que nunca fascinante e inquietante del artesano rey.

El pequeño tintorero

Esta cuestión se puede leer en textos aparentemente alejados de esas preocupaciones a lo largo de las páginas que Sartre dedica a la pintura. Textos privilegiados porque definen algo como la contracara de la dialéctica embrujada. Detrás de la paradoja de la política, la de la libertad-terror prosigue, en Sartre, el sueño insistente de otro circuito de la materia, de una trayectoria del sentido entre los hombres y las cosas que no se deja captar en el universo de la representación, en el mundo embrujado de las significaciones cosificadas.[220] Así pues, en aquel siglo XVI en el que el oro español enloquecido inaugura las brujerías de la historia capitalista, la pintura representa el "desencantamiento suntuoso"[221] que nace del "apisonamiento" de las brumas de la representación, cuando su garante divino, volviéndose al cielo, permite al pintor dirigir, por fin, el libre "saludo de la materia a la materia".

Pero tal desencantamiento es una revelación contrariada, afectada por la prudencia plebeya y el artificio técnico que marcan la pertenencia del pintor a la mezquindad del universo artesanal. De esta contradicción del desencantamiento, Sartre elige una figura ejemplar: el artesano-pintor Jacopo Robusti, llamado Tintoretto, es decir *pequeño tintorero*. Según Sartre, sus lienzos representan, por primera vez, un espejo del mundo desembarazado de los parásitos de la representación. "Todo está en sus cuadros. Pero no *quieren* decir nada. Son mudos como el mundo".[222] Este mutismo significante del lienzo también es la cualidad del nuevo desencantado, la obra de un artista que es ante todo

220 Ver al respecto el muy sugestivo artículo de Michel Sicard en el número de la revista *Obliques* que él dirigió sobre *Sartre y las artes*.

221 "Le séquestré de Venise", *Situaciones IV*, p. 327 ["El secuestrado de Venecia". Existe traducción al castellano].

222 Ibíd., p. 319.

obrero. "El artista es el obrero supremo: se agota y cansa la materia para producir y vender visiones".[223]

¿No estará aquí en juego el concepto del obrero en general en la figura de este obrero supremo que no cede al cansancio de la materia, sino que le devuelve cada uno de sus golpes? Productor más acá y más allá de sí mismo, en el sueño del visionario y en el mercantilismo del comerciante. Sartre no eligió por casualidad a este pintor de lienzos mudos que tuvo además la decencia de no dejar casi ningún trazo escrito, este pequeño tintorero arribista y virtuoso. El extraordinario diálogo imaginario en el cual le sopla al artista mudo pensamientos que le reprocha luego haber travestido o palabras que sospecha que profirió solo para engañar a todos representa una desconcertante prolongación de la reflexión platónica sobre el artesano y el sofista.[224] El pequeño tintorero es el arquetipo platónico del artesano; no tanto el artesano puesto en el lugar del guardián regio, ni tampoco el O.S. conservado en el suyo por las nieves del cansancio, sino el inquietante bastardo que puede hacer cualquier cosa empujado por esa fuerza de la gente de herramientas que nunca se sabe si es rutina del trabajo o pasión por la ganancia, poder de la producción o de la falsificación. Así, el pintor artesano ejecuta, frente al pedido del cliente, unos Veronés o unos Porderone mejores que la versión original, del mismo modo que el sofista Hipias moldeaba indiscriminadamente zapatos, anillos o discursos.

Mito del artesano como figura matricial del capitalismo. Para Sartre, el pequeño tintorero es el primero en haber notado la ausencia de Dios en el nuevo espacio perspectivo. Asimismo, tiene que inventar, en su tienda, la ética weberiana del capitalismo registrando la retirada de Dios y racionalizando la unidad familiar de la industria pictórica para buscar en el éxito social los nuevos signos de la bendición divina. Este antihéroe del capitalismo naciente representa bastante bien al Sancho Panza cuyo Don Quijote sería el aristócrata e intelectual Miguel Ángel.

Héroe, entonces, o antihéroe del trabajo manual. El primero, Tintoretto reconoce la mentira del cubo teatral de Alberti, este sustituto del cielo platónico, esta irrisoria perspectiva sometida al escalonamiento de las jerarquías políticas. Y si percibe esta mentira, es que se reconoce a sí mismo por lo que es: un obrero, un pequeño patrón, trabajador manual rodeado por trabajadores manuales para quienes los vuelos en el cielo seráfico de la contemplación se cuentan en horas de

223 Ibíd.

224 "Saint Marc et son double", en revista *Obliques*, op. cit., pp. 171-202 ["San Marco y su doble". No se encontró traducción al castellano].

trabajo. "El pintor es un jefe de empresa rodeado por obreros, que ejecuta con su equipo tareas físicamente agotadoras: está mucho más a menudo subiendo escaleras que frente a su caballete, se agacha, se mantiene sobre un solo pie, se inclina hacia atrás para alcanzar el techo, pasea su pincel sobre superficies que, a fin de mes, se cuentan en kilómetros cuadrados; lo que quiere decir que transpira, se contorsiona, vuelve empapado, y se derrumba en el sueño para despertarse al día siguiente dolorido, y que no pasa un trimestre sin que se desgarre un músculo, ni un año sin que por poco se quiebre el cuello".[225]

Retrato perfecto de la vida proletaria. Ni siquiera faltan los accidentes de trabajo. Tintoretto va a proyectar en su lienzo esta experiencia del espacio, este peso del cansancio y estos riesgos del andamio. Hará caer del cielo sus santos taumaturgos como aerolitos, basculará cuerpos hacia el proscenio del cuadro o transformará en montaña los escalones que la joven Virgen María tiene que escalar para ser presentada en el Templo. Tal espacio perspectivo, desequilibrado por la pesadez, devorado por esta fuerza salvaje que "carcome a la vez el trabajo y al trabajador", el obrero supremo lo hará desafío supremo para el cliente, obligado a sentir sobre sus hombros el peso de estos cuerpos patas para arriba y de prestar no solo su mirada, sino todo su cuerpo; en resumen: trabajar él mismo para reequilibrarlo.

El rey sin sombra

Buen trabajo, entonces. Pero justamente, solo trabajo: práctica y filosofía del andamio, comunes al pequeño tintorero y a Proudhon, el obrero filósofo. Para Marx: chapucería. Para Sartre: engaño. Una manera de colmar por las astucias de la imitación la nueva confusión de la producción, de tapar artísticamente las aperturas por las cuales la nada viene al ser. Ciudadano de una reina de los mares en su ocaso, el pequeño tintorero veneciano tuvo –habría tenido– la visión del mundo abandonado por la divinidad, del Ser carcomido por la nada. Pintor acróbata, ha experimentado –habría– la resistencia del espacio en tres dimensiones para plegarse alguna vez sobre esta "hoja de cuchillo" que es el lienzo del pintor.

Visiones insanas. Pues bien, se sabe desde Platón que los artesanos son hombres sanos. No tienen tiempo para marearse. El pequeño tintorero tiene "la aterradora salud moral del ambicioso".[226] No puede darse el lujo de la nada. Tiene que ganarse la vida, hacer funcionar el taller familiar, satisfacer al

[225] Ibíd., p. 191.

[226] Jean Paul Sartre, *Situaciones IV*, op. cit., p. 332.

cliente. Además, al pintor artesano le gusta su oficio. Y es demasiado hábil en él. Ese vértigo del Infinito que habita la representación de la tercera dimensión podría detener su mano. Lo estimulará, por el contrario, como desafío técnico para enfrentar, una obra maestra artesanal para realizar. Luego, falsificará. Va a empujar algunos cuerpos hacia adelante, otros hacia atrás; pondrá de costado algunos, dejará a algunos patas para arriba, enderezará a otro. No mostrará la tercera dimensión: esconderá su ausencia. Detendrá la fuga de esta perspectiva embrujada como oro español, por un artificio, manteniendo en equilibrio este mundo que bascula bajo su pincel. "La opinión de su paleta y de su pincel le faltan coraje y palabras para traducirlas al italiano".[227]

¿Qué más hacer, es cierto, en aquellos tiempos? Harán falta cuatro siglos, los cuatro siglos de desarrollo de la "ética" capitalista y de la sociedad burguesa, para que los presupuestos representativos de la pintura sean cuestionados, para que las vibraciones de la materia reemplacen sobre la tela los juegos de la sociedad de la semejanza. El artesano rey puede invertir la perspectiva servil de los grados que suben hasta la mirada regia o de las nubes ascensores que elevan suavemente el alma hacia las alturas. Puede afectar a Dios y sus santos con la pesadez, tenerlos suspendidos al borde del abismo. No puede encarnar, en su lugar, la pura presencia del mundo. "El coraje vendrá más tarde".

Pero también, lo sabemos, el coraje –de enfrentarse con el no ser– no va jamás a ser la virtud del tintorero. Este se las arregla con la "imposibilidad de lo imposible". Encierra el vértigo del Infinito en el frenesí arribista de la producción. Anarcosindicalista a su manera, transforma su taller en Idea y proyecta los andamios de su oficio en el cielo de sus telas. A este precio, logra su jugada; a la manera obrera: la de las astucias técnicas y de las prudencias artesanales que generan cortocircuitos en el libre develamiento de la materia del mundo. El artesano rey hace un universo a su imagen: mundo anfibio en el que se pierden, a la vez, el filo de la pura negación y el vértigo de la pura presencia. El desencantamiento suntuoso se encuentra en él corrompido por la prestidigitación técnica, la producción por la imitación, la justicia del mundo profano por la demasiado buena salud del arribismo obrero.

Mundo a la vez fascinante e insoportable para el filósofo. La aterradora salud del pequeño tintorero –como la del soldado Schweyk en la meditación brechtiana–[228] despide las mistificaciones persistentes del platonismo intelectual

[227] *Obliques*, op. cit., p. 196.

[228] "Al volver a leer en el tren al viejo Schweyk, me siento de nuevo sumergido por este inmenso panorama de Hasek, por el punto de vista puramente apositivo del pueblo que es, precisamente él mismo, el único positivo y no puede luego mostrarse 'positivo' con respecto a nada más [...].

y rechaza de antemano las mentiras de muerte de la universalidad dialéctica. Pero es para proponernos un universo desgastado del filo de la Justicia. Basta con ver dos telas cuyo análisis marca simbólicamente la interrupción del manuscrito de Sartre: la demasiado calma *Masacre de los Inocentes* y el *Último Juicio* sin beatitudes ni torturas. Escándalo para la tradición religiosa, pero tal vez también para el filósofo de la negación. En la *Masacre de los Inocentes*, la carne y la sangre de los niños y el sadismo de los soldados están ausentes, reemplazados por un pánico de mujeres. Pánico sin revuelta. Serialidad sin alteridad regia que le haga encontrar su imposible. 14 de julio sin toma de la Bastilla. El rey Herodes no hecha ninguna sombra donde el proyecto de masacre podría revertirse en proyecto del hombre. Y en el *Último Juicio*, los elegidos no tienen, como dicha, más que el vértigo al borde de este abismo en el fondo del cual circula, sin sufrimiento, la muchedumbre de los anfibios: "La indefinida perpetuación de un hormigueo. Sapos y pocilga [...] anquilosis del hombre por la masa".[229]

El estallido sobre la tela

He aquí lo que Sartre rechaza: este universo anquilosado de los artesanos demasiado sanos y hábiles. A riesgo de soterrar a los anfibios bajo las nieves eternas del cansancio fabril; a riesgo de obligarlos a actuar su improbable liberación en la gran rueda de la Historia y el sueño de muerte de la universalidad dialéctica; a riesgo denegarse a él mismo la proba *prudencia* de los intelectuales, hijos del pueblo: el ida y vuelta del pequeño Blanc Camus o del filósofo campesino Parain entre la convención de las palabras y el peso de las cosas.[230] Este riesgo asumido es, también para él, el único medio de preservar la oportunidad de otra universalidad, la que se anuda en el encuentro auténtico entre los hombres y las cosas. Universalidad estética, a la manera kantiana, y que se despliega más acá de los espejismos de la representación y de las prestidigitaciones de la dialéctica cosificada.

La utopía estética del *sentido común* kantiano, que anticipa las promesas de igualdad del reino de los fines, presupone en Sartre hombres salidos de los éxitos cortos de la técnica, de las socialidades clausuradas de la "reciprocidad" y

Su indestructibilidad hace de él un inagotable objeto de abuso y, al mismo tiempo, el abono de la liberación". Bertolt Brecht, *Journal de Travail*, l'Arche, 1970, p. 345 [*Diario de trabajo.* Existe traducción al castellano].

229 *Obliques*, op. cit., p. 20.

230 Jean Paul Sartre, "Ida y vuelta", *Situaciones I*, op. cit., pp. 189-244.

de los reconocimientos especulares de la semejanza. Ella exige abandonar estos cruces de la semejanza en los que se lo veía al filósofo Diderot soñar con una pintura apta para asir el gesto del artesano y deplorar la vanidad que había conducido a su padre, el cuchillero, a hacerse retratar empilchado con la ropa de la igualdad burguesa. El obrero, el filósofo y el artista solo se unirán a través de un trabajo absolutamente nuevo de la mano, del ojo y del cuerpo en movimiento; allí donde el pintor no será más prestidigitador sino médium, transcriptor del devenir mundo de la materia; allí donde la obra se dirigirá a un obrero y a un filósofo que ya no serán técnicos, sino virtualmente hombres del grupo.

A la *Masacre de Inocentes* trucada por el artesano, Sartre va a oponer la *Muchedumbre* del "pintor sin privilegios" Lapoujade. En las telas "abstractas" que dedica a las manifestaciones anticolonialistas del 27 octubre 1961, "Lapoujade da a las muchedumbres una materia en movimiento, pero rigurosamente unida en el seno mismo de la dispersión. La unificación de partículas desintegradas realiza un más allá: la unidad explosiva de las masas".[231] El movimiento del pincel sobre la tela en fusión está pues en exacta adecuación con el movimiento de las masas que se convierten en grupo en la calle. A la presencia trucada de los prestidigitadores de la semejanza se opone la "verdadera presencia indescomponible", unidad "del trabajo del pintor con el trabajo de los que allí se reconocen". Hombre de las muchedumbres, unido con los que él "pinta" por la práctica común, el pintor hace surgir en su trabajo demiúrgico una presencia "reconocible" como la explosión material del grupo en fusión. La trayectoria del sentido es doblemente requisito en la conjunción entre "los escalofríos de una materia en vías de organizarse" y las "urgencias comunes al que hace la tela y a los que la miran".[232]

Conjunción edificante. Demasiado edificante. Los obreros, que ya no son obreros, de la manifestación podrán reconocerse en la tela del pintor que ya no es "artista" solo al costo de no reconocerse allí. Solo en aquellos días de fiesta en los que repiten su gran jornada fundadora pueden coincidir con el "sujeto" nuevo de la pintura liberada: la libre organización de una materia purificada de las metáforas de la identificación, devuelta a su libertad dionisíaca de las turgencias, erecciones, desprendimientos, coladas y torbellinos que cavan "la masa del ser".[233] Es solo este teatro callejero lo que les permite estar a veces en "la encrucijada de las incertidumbres" en la que los "encabalgamientos, yacimientos

[231] Jean Paul Sartre, "Le peintre sans privilèges", *Situaciones IV*, op. cit., p. 382 ["El pintor sin privilegios". Existe traducción al castellano].
[232] Ibíd., p. 382.
[233] Ibíd., p. 397.

inertes, opacidades transparentes, metamorfosis" manifiestan una libertad que se identifica con la productividad autónoma de la materia.

Pero esta conjunción solo existe para el pintor. Solo él está en todas las encrucijadas del sentido. Solo él realiza la totalidad de esta *explosión* ganada sobre el circuito político de la representación. Estaba en la encrucijada de la manifestación de ellos. ¿Estarán ellos en su encrucijada? Pues esta revolución pictórica que hizo al pintor capaz de traducir "la unidad explosiva de las masas" es justamente la que convierte la pintura en un "lenguaje" que las masas ya no entienden.

¿Un mundo sin obreros?

Detrás de la contradicción, hay sin duda un deslizamiento más decisivo aún. La conjunción de las muchedumbres y de "su" pintor apelaba, bajo una nueva forma, al tema kantiano de la reconciliación estética, a la idea de lo Bello como promesa de igualdad. Esta misma idea inspiraba a Sartre en *¿Qué es la literatura?* Pero, al seguir las desventuras de la dialéctica, la idea sartreana de lo Bello parece haberse deslizado de la primera a la segunda parte de la *Crítica del juicio* kantiano, de la "democrática" valoración del "sentido común" estético a la fascinación por esta autoorganización a través de la cual la materia tiende a identificarse con su propia idea. Ya los ejemplares móviles de Calder, "ni del todo mecánicos ni del todo vivientes", evocaban para él "aquella gran Naturaleza que derrocha el polen y produce de repente el vuelo de miles de mariposas, y de la cual nunca sabemos si es encadenamiento ciego de las causas y de los efectos o desarrollo tímido, sin cesar retardado, trastornado, atravesado por una Idea".[234]

Otra figura del *como si*, por igual distante de los señuelos dialécticos y de las trampas artesanales. La finalidad obrera viene a anularse en ella, a identificarse con este sueño de la materia que los ruidos de la técnica trastocarían y que los juegos de la *doxa* nublarían. "Ser la materia", tentación última del san Antonio de Flaubert. Si Sartre carga las tintas sobre los "desprendimientos", las "turgencias" o los "silbatos de víboras" con que la materia estalla sobre la tela liberada, ¿no será para alejarse al máximo del sueño del rentista Flaubert: obra inmóvil, mar sin bordes, desierto sin mojones, que, como la naturaleza, no quiere decir nada y no hace más que soñar?

[234] Jean Paul Sartre, "Alexander Calder: mobiles, stabiles, constellations" ["Alexander Calder: móviles, estables, constelaciones. No se encontró traducción al castellano], citado por Michel Sicard, "Esthétiques de Sartre", *Obliques*, op. cit., pp. 147-148 ["Estéticas de Sartre"].

Sueño spinozista de un universo que solo puede imitar la finalidad a condición de no tener ninguna y de no imitar nada. ¿Sueño burgués de muerte del que el filósofo amigo del pueblo se tendría que alejar lo más posible para no tener que acusarse de ello como de un quietismo secreto que redobla su pasión por la justicia? ¿Sueño de un mundo sin obrero por autoorganización y significación propia de la materia? ¿Calmo como el mar, vacío como el desierto de Oriente según el burgués odioso de Croisset? ¿Poblado por máquinas, circuitos, explosiones, remolinos y turgencias de la quietud perturbada entre los filósofos amigos de la igualdad?

Doble verdad, más bien, en la que se descuartiza, sobre la tela de fondo del horizonte marxista, la pasión filosófica de la Justicia, atrapada entre el rechazo inicial de las necesidades positivas y el asco, que se cruza tarde o temprano con la trampa de los fines; entre el filo del corte en un mundo injusto y el sentimiento de los juegos ambiguos de la *techné* y de la *doxa*; entre la fascinación por las máquinas de todas las producciones y la perplejidad ante la inquietante salud del artesano.

De allí, la vibración singular de estas máquinas filosóficas que, unas veces, caminan al ritmo de la esperanza obrera y que, otras, se deslizan hacia el sueño de una materia que trabaja por sí misma, más acá de las prestidigitaciones de la técnica, es decir, de los engaños objetivos del horizonte marxista. Esto empieza, tal vez, con la idea tan cuestionada de la dialéctica engelsiana de la Naturaleza: precaución tomada contra la única inteligencia de la "práctica". Más allá de los prestigios de la dialéctica histórica, ¿no vuelve Sartre al punto de partida? La denuncia spinozista de la representación, fascinación por el libre movimiento de una materia que los sujetos de la historia no tendrían que afectar con sus juegos de mesa, tal vez sea el doblete filosófico necesario del marxismo-horizonte.

El sociólogo rey

Desde luego, se puede concluir de manera más simple: los vínculos torcidos del filósofo con los hombres del hierro remiten a su incapacidad de pensar su propio lugar, al olvido necesario del mito que hipotecó el oro de su destino sobre la regla que impone a los zapateros no hacer nada más que zapatos. La filosofía está demasiado atrapada en su "propio asunto" para retomar, en algún momento, la medida de lo arbitrario que liga las distinciones del orden del discurso con la jerarquía de los "asuntos" asignados a cada clase. La pasión tecnicista que la captó en la edad moderna es la manera más elegante y más

retorcida de contornear ese mito fundador, esa *mentira que imita la verdad* con la cual suele, sin embargo, jugar a *cache-tampon**. En efecto, ¿no será que el filósofo de la libertad delinea su propio retrato cuando escribe que "el hombre total de la aristocracia se define por la totalidad de las chances que les quita a todos, como el que sabe lo que los otros no saben, que degusta lo que no pueden degustar, que hace lo que no hacen", en suma, como la exacta contracara del "nada más" que pone a los hombres del hierro en su lugar?[235]

El músico, el jefe y el tintorero

Tal es la pregunta que el sociólogo viene a plantear en palabras del filósofo. Al leer los análisis de la reproducción y de la distinción que Pierre Bourdieu desarrolla –contra la filosofía– uno está en efecto asombrado por la comunidad originaria de las problemáticas. La lógica de esos análisis, su constante referencia irónica al mito platónico de la "libre elección" de las almas, hace de ello una refutación sin fin de la libertad sartreana. *La distinción*, sin embargo, podría fácilmente resumirse con estas líneas de Sartre: "En todas partes donde una elite funciona, aristocracia de la aristocracia que esboza para los aristócratas la figura del hombre total, los nuevos valores y las obras del arte, en vez de enriquecer al oprimido, aumentan absolutamente su pauperización: los productos de la elite, para la mayoría de los hombres, son negaciones, ausencias, límites; el gusto de nuestros *amateurs* define necesariamente el mal gusto o la ausencia de gusto de las clases trabajadoras, y cuando los bellos espíritus consagran una obra, hay en el mundo un "tesoro" más que el obrero no poseerá, una belleza más que no puede ni apreciar, ni entender".[236]

¿Dónde está, entonces, la diferencia? El contexto nos ayudará a entenderlo. Sartre se interroga en torno al rechazo de la música dodecafónica en la Unión Soviética y lo interpreta por la contradicción inherente al arte moderno: solo se liberó de su servidumbre "burguesa" al costo de distanciarse radicalmente del gusto popular. La actitud oficial soviética luego se entiende: rechaza goces

* NdT: Es un juego que consiste en esconder un pañuelo u otro objeto y hacer que otro lo descubra diciendo "quemas" o "congelas", o "frío, tibio, caliente o se quemó", según se aleje, se acerque o encuentre el objeto escondido.

235 Jean Paul Sartre, "L'artiste et la conscience", *Situaciones IV*, op. cit., pp. 23-24 ["El artista y la conciencia". Existe traducción al castellano].

236 Ibíd., p. 23.

estéticos que por su naturaleza estarían reservados a la elite burocrática y la distanciaría aún más de las masas.

Explicación en términos estratégicos. Pero Sartre olvida justamente lo que todo filósofo tendría que haber aprendido con Platón: el arte del estratega no proviene de la ciencia de los fines, sino de la *opinión recta*, ese saber instintivo, irreflexivo de las situaciones encontradas y de las respuestas adecuadas. Al censurar a Schönberg en nombre de Tchaikovsky, Stalin no lleva adelante ningún plan de lucha contra el elitismo. Solo privilegia su propio gusto de campesino advenedizo que gobierna, en conjunto con una aristocracia de pequeñoburgueses, un "Estado obrero" masivamente poblado por campesinos. La norma que impone a la revolución es la de su *ethos*, producido por las condiciones planteadas por la revolución: gusto musical susceptible de tener éxito para la revolución por las mismas razones que esta fue exitosa para Joseph Stalin. La estrategia del general es la de la tintura del tintorero.

El filósofo se olvidó pues de la lección de otro maestro en su arte, Leibniz: "Somos autómatas en las tres cuartas partes de nuestras acciones". En la distinción burguesa tanto como en el academicismo "proletario", él no puede ver otra cosa que estrategias conscientemente ordenadas según fines de clase. Una manera de preservar su propia libertad, de no tener que preguntarse si esta no es solo su opinión recta, su *ortodoxia*; la tintura de oficio que lo mantiene en su lugar como vulgar tintorero.

La ciencia de la opinión recta

Tal es la lección que el sociólogo le quiere dar al filósofo: este desconoce la razón de lo que dice. Es incapaz de pensar la virtud según la cual cada uno –empezando por él mismo– hace "su propio asunto": la opinión recta, ese saber adaptado a su objeto, pero inconsciente de sí mismo, que caracteriza, según Platón, tanto al don del inspirado –el rapsoda Ion o el estratega Pericles– como a la formación exitosa de un alumno del filósofo. La sociología que se propone hacer Pierre Bourdieu es, pues, un desafío lanzado a la filosofía sobre su propio terreno, la explotación científica de la teoría platónica de la opinión recta.

Ello supone una democratización de la virtud en cuestión. Si bien Sócrates se ocupa una vez en su vida de hacer parir al espíritu de un esclavo, el objeto principal de la educación del filósofo rey tintorero es el guerrero. Su gran asunto es imprimir en el alma del guerrero la opinión recta en torno a lo que hay que temer y lo que no. Para los zapateros, en cambio, no hay educación.

Para hacer solo zapatos, no necesitan ni inspiración ni tintura. Su virtud es meramente clasificación.

El sociólogo, por el contrario, promete pensar también la tintura de los zapateros. Después de todo, desde que los obreros se volvieron soldados de la producción y los filósofos militantes, es legítimo generalizar el modelo de la educación militar. Hay que pensar la formación en filas como unidad de la educación de los guardianes y de la no educación de los zapateros. En lugar de la *doxa*, tendremos una ciencia de las clasificaciones que ubican a los individuos en su lugar y son reproducidas por sus juicios. Será legítimo incluir también en esta clasificación la forma de actividad clasificadora y clasificada que constituye la filosofía.

Este proyecto científico presenta una figura clásica: la joven ciencia que le arranca al viejo imperio metafísico tal o cual de sus provincias para hacer de ellas el dominio de una práctica rigurosa dotada de instrumentos y métodos aptos para transformar el sueño impotente de la especulación en saber positivo.

Pero, en el caso de la ciencia social, esta "emancipación" es particularmente ambigua. Ese territorio que pretende arrancarle a la filosofía, ¿no es acaso también el círculo en el que la filosofía la encerró, el territorio del pobre en el que le dio permiso de informarle sobre las causas sociales de las ilusiones ópticas? Trabajo de auxiliar, proveedor de útiles "materiales empíricos", culpable solo de querer explotarlos por cuenta propia; así, por ejemplo, juzga Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica*, el aporte sociológico.

Y, sobre todo, está el golpe bajo del filósofo Marx. Para crear su ciencia, el materialismo histórico tomó la sociología a contrapelo. Ubicó la verdad de sus fenómenos fuera de sí misma, en esa "anatomía" de la sociedad civil que constituyen las relaciones de producción y las fuerzas productivas. Entre la verdad de la estructura productiva, las falsas apariencias de la ideología y la acción transformadora de la política, solo le dejó los restos.

Parece ser, por otra parte, que el destino de la sociología es estar rezagada. Ya cuando murió Saint-Simon, al sabio Auguste Comte lo había aventajado el entusiasmo militante de Enfantin y Bazard. Y luego, su ciencia se había dejado desbordar por la operación marxiana que fue a ubicar, en las relaciones de producción, la verdad de los seres de la *doxa*. Una manera de no asignar como "objeto" más que los juegos de mesa a través de los cuales esa verdad se hace desconocer; y como tarea, nada más que la producción de una *doxa* sobre la *doxa*. De allí, tal vez, la curiosa evolución que muy temprano transformó a la joven y optimista ciencia militante del nuevo lazo social en saber descreído

de las grandes inercias del pensamiento colectivo. Cernida en la tenaza de la economía y de la filosofía, la sociología contestó cavando el espacio de la *doxa* para invertir el juego: reinscribir la particularidad del materialismo histórico en la generalidad del desencantamiento del mundo burgués; hacer de la economía de la producción un caso particular de la economía de las prácticas simbólicas.

La tijera y la caldera

Difícil juego, ya que los dados parecen trucados. Las armas del sociólogo son las del adversario. Para hacer su ciencia, tiene dos instrumentos esenciales: las cifras de la estadística y los cuestionarios de opinión. Pero, a través del primero, ve enseguida escaparse la verdad de su objeto. Antes que él, por ejemplo, el estadístico estableció que la escuela eliminaba a la mayor parte de los hijos de obreros y favorecía a la mayor parte de los hijos de burgueses. Antes que él, el economista da las cifras que confirman que cada clase tiene los consumos que su sueldo le autoriza. Queda, se diría, interpretarlos. Pero estas cifras tienen justamente la temible propiedad de presentar ellas mismas su interpretación. Al leer, por ejemplo, las estadísticas del consumo, "la teoría que hace del consumo una función simple del ingreso tiene todas las apariencias a su favor".[237] Ya sabemos lo que esta "apariencia" es: la gran ley de la máquina social, la ley de la explotación y de la dominación que vuelve fútiles de antemano las explicaciones en detalle y que asigna virtualmente a la sociología la única tarea de remitir a la última instancia de las relaciones de producción los efectos de la *doxa* que monetizan los poderes. La justicia de las cifras disuelve sin cesar el objeto sociológico produciendo, en resumen, su propia *doxa*: la *desmitificación*, que remite las ideas puras a las pesadeces impuras de la dominación. Por donde vaya, la sociología se ve precedida por su sombra o su apariencia: la aproximación de sus conclusiones apoyada sobre la estadística de su dominio. Por ejemplo: si la escuela elimina a los proletarios es porque es una escuela de clase que funciona al servicio de la dominación burguesa.

Producción de evidencias que a la sociología le cuesta combatir con su otra arma: el cuestionario, juego de la *doxa* sobre sí misma. ¿Cómo podría captar la verdad de la opinión recta? Tal es la lección de los sondeos simulados con los cuales Platón agotó el género, hace veinticuatro siglos: *la opinión recta responde siempre erradamente.* Es el arte de responder a situaciones y no a preguntas. Al

[237] Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., p. 198.

encuestador no le devolverá nunca más que algo *ya-dicho.* ¿Qué es, pues, si las obligaciones de su ciencia obligan al encuestador a proponer él mismo a su interlocutor este ya dicho: *doxa* recortada de antemano, que espera sin sorpresa su sujeto –intelectual ("Toda música de calidad me interesa") o popular ("La gran música no está hecha para nosotros")– y que cierra a este último cualquier otra elección distinta de la "suya" por la respuesta-trampa que hará caer sus veleidades de anomia en una "allodoxia" ("Me gusta mucho la gran música, por ejemplo, los valses de Strauss")?[238]

Desde luego, estas respuestas tipo no provienen de lo arbitrario del sociólogo. Si las recordó, es porque son moneda corriente. Pero lo que es una garantía para la opinión también es una maldición para la ciencia. Al recorrer las calles llevando atadas opiniones que ya las recorrían por sí solas, el sociólogo siempre llega tarde después de su propia caricatura, encerrado en el círculo de las verosimilitudes que solo se imponen tomando distancia de la verdad a la cual se parecen desde todo punto de vista, salvo en el punto decisivo: la verdad, por definición, no es moneda corriente.

En este círculo, el sociólogo quisiera ver solo la mala fe del adversario que usa el argumento de la caldera. ¿Cómo se le puede reprochar "decir cosas a la vez banales y erróneas"?[239] Pero no se tiene que dejar engañar por este argumento retórico. Junto con sus colegas filósofos, aprendió la lección de Bachelard: la rotación del sol alrededor de la tierra era, antes de Copérnico, tan errónea como banal. Y sigue siendo tan banal como errónea. Es el abecé de la epistemología: el sabio debe "pensar contra la evidencia" ya que "solo hay ciencia de lo oculto". Allí yace el problema: ¿dónde encontrar lo oculto en esa tijera de la cifra y de la opinión, en ese inmenso palabrerío de la desmitificación en el que la verdad ya no se deja discernir de su imitación? "La dificultad particular de la sociología viene del hecho de que enseña cosas que todo el mundo sabe de cierta manera, pero que uno no quiere o no puede saber porque la ley del sistema es ocultarlas".[240]

Porque... la conjunción nos despierta sobresaltados. A nuestras espaldas ocurrió algo. Esa frase que empezaba como el enunciado de un problema se volvió, en el transcurso del camino, su solución. Pensábamos que la dificultad de la ciencia era que *todo el mundo* conocía más o menos el secreto que tenía que revelar, y un leve desplazamiento de lo impersonal nos la dejó ver amenazada

[238] Ibíd., p. 602.

[239] Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, 1984, p. 56 [*Cuestiones de sociología.* Existe traducción al castellano].

[240] Ibíd., p. 198.

porque *uno* no quiere saberlo. Nos preguntábamos por *lo* que estaba oculto y un imperceptible desliz del demostrativo nos explica por qué *esto* está oculto: porque la ley del sistema es ocultarlo. Pero ¿qué es lo que está oculto en ese secreto que todos conocen? La respuesta salta ahora a la vista: *su disimulación.* La verdad que todos conocen es una verdad que oculta estar disimulada. La evidencia se hacía moneda corriente para disimular su propio secreto.

No hay que pensar que el sociólogo gira en falso sobre sí mismo. Hizo más bien lo único que podía hacer. Condenado como está a quedarse en el movimiento aparente de la *doxa*, impedido de remitirlo a un movimiento real que ya no pertenecería a su dominio, *desdobló el movimiento aparente*. Excavó la dimensión de la paradoja en la chatura de la *doxa*: eso porque todo el mundo sabe que nadie puede saber. Si la máquina social nos agarra, es porque no sabemos cómo nos agarra. Y si no sabemos cómo nos agarra, cuando es lo más obvio, es porque no queremos saberlo. Todo reconocimiento es un desconocimiento, todo develamiento, un velo. Si la máquina escolar elimina, es porque uno no sabe cómo elimina, porque disimula la manera que tiene de eliminar disimulando la manera que tiene de disimular.

La tintura de los zapateros

Tal es la lógica que rige a los trabajos de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron sobre el aparato escolar: *Los herederos* y *La reproducción.* Al principio del análisis, la brutalidad de las cifras y su efecto de opinión: las chances de acceso a la enseñanza superior son del 0,89% para un hijo de asalariado agrícola y del 58,9% para un hijo de ejecutivo superior. A partir de ahí, se oponen dos explicaciones. La explicación republicana tradicional, reapropiada por los partidos obreros, es simple. No es la escuela la que excluye a los niños del pueblo. Son los padres quienes no tienen los recursos para que la sigan y no tienen fe en sus efectos de promoción. La escuela solo elimina a los que no asisten. Basta con darles, a todos, los recursos para ir y el sentimiento de que eso es útil.

Al revés, el pedagogismo libertario incrimina a la estructura escolar en sí. La escuela aplasta a los niños del pueblo porque su estructura autoritaria reproduce la estructura jerárquica de la sociedad formando el espíritu disciplinario de los futuros oficiales y de sus hombres de tropa. En la época en la cual Bourdieu y Passeron escriben *Los herederos*, esta es la postura de los jóvenes turcos del sindicato estudiantil. A las clases magistrales seguidas por una masa pasiva de estudiantes solitarios, quieren oponer la virtud revolucionaria de los grupos de

trabajo en los que los estudiantes se instruyen a sí mismos. A nadie le sorprenderá: estos jóvenes turcos que se oponen al economicismo del PC y critican el autoritarismo de los profesores –inclusive de los profesores de sociología– a menudo son estudiantes de filosofía.

Siempre la misma tenaza de la economía y de la ideología. Pero el sociólogo ya le tomó la medida. En la brecha entre las dos ramas, viene a afirmar su verdad oculta: es efectivamente la escuela la que elimina a los proletarios. Pero no por sus procedimientos de eliminación. No actúa por lo que hace, sino por lo que no hace, o por lo que hace erradamente. Por *lo que hace creer*. La escuela elimina *al hacer creer que no elimina* y obliga luego a aquellos para quienes no está hecha a eliminarse espontáneamente, a juzgar por sí mismos que no están *dotados* ya que no logran aprovechar los estudios que se les ofrecen. Es la idea del *don* –y de su ausencia– la que produce la conducta de autoeliminación. En términos platónicos, la paradoja de la opinión recta se va a formular así: *es la ilusión de la inspiración que produce la tintura de los zapateros* al producir la del general y del filósofo.

La escuela elimina, pues, disimulando el hecho de que elimina. Lo que implica, desde luego, una vuelta más. Para perfeccionar el sistema, tiene que eliminar disimulando el hecho de que elimina mientras finge no eliminar. Tal es la función del examen en esta lógica. Elimina fundamentalmente a los que no se presentan, a los que abandonan unos años antes de llegar a él. Es el mito que permite a los que no llegan a presentarse aplicarse a sí mismos la norma del examen, reconocer su destino merecido en el destino de los que elimina. Pero esto no es todo: esta función de incitación a la eliminación por simulacro presupone que el examen disimula al simular la eliminación continua que se disimula en esta escuela que pretende no eliminar. "Solo bajo la condición de develar con el examen la función de disimulación de la eliminación sin examen, se puede entender por completo por qué tantos rasgos de su funcionamiento como procedimiento patente de selección obedecen todavía a la lógica que rige la eliminación que disimula [...]. El sesgo de clase nunca es tan marcado como en los exámenes que condenan al corrector a los criterios implícitos y difusos del arte tradicional de poner notas, tal como la prueba de disertación o exposición oral, ocasión de emitir juicios totales, armados de criterios inconscientes de la percepción social, sobre personas totales, cuyas cualidades morales o intelectuales se encuentran captadas a través de las ínfimamente pequeñas del estilo o de las maneras, del acento o de la elocución, de la postura o de la mímica, o incluso de la vestimenta y de la cosmética".[241]

[241] Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproduction*, Minuit, 1980, p. 199 [*La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Existe traducción al castellano].

Imágenes del jurado del ENA,* perlitas de los informes de la agregación...** Extraño prisma de colores a través del cual los sociólogos de la reproducción miran el aparato escolar como si estuviera enteramente ordenado según el *telos* de estas ceremonias iniciáticas o de aquellos discursos rituales. Una serie de deslices opera explicando el principio por el fin: el tono nostálgico del redactor del informe de agregación se vuelve la realidad de su práctica, y luego lo ordinario del examinador del bachillerato, la supuesta atmósfera inspirada de las clases de francés en el liceo, y, a fin de cuentas, el sentimiento de vergüenza que conduce al hijo del proletario a excluirse como indigno del universo encantado del *carisma*.

En esto se resumiría entonces el asunto: la escuela hace creer a los niños del pueblo que los recibe con igualdad de posibilidades respecto a los otros; que el éxito y el fracaso dependen de los *dones* personales independientemente de las condiciones sociales. Esta disimulación es simulada en los juegos del carisma cultural. El profesor pretende ejercitar ahí a sus alumnos en una visión estética que trasciende la rutina del ejercicio escolar. Los obliga, pues, a disertar sobre "el no sé qué y las litotes de la pasión clásica o sobre los infinitos e infinitesimales matices del buen gusto".[242] Por eso mismo, por supuesto, termina atribuyendo el carisma de los dones a aquellos para quienes la cultura tiene alguna existencia fuera de las paredes de la escuela: quienes la tienen por derecho de nacimiento y son capaces de añadir a la percepción de los no sé qué la comodidad que caracteriza sus maneras o su vestimenta.

Esto es lo que había que demostrar. Lo que no permite refutación. Sin duda, la mayor y la menor del razonamiento nos dejan por igual perplejos. ¿Ya existió una vez la gran mistificación de la igualdad de posibilidades y de la desigualdad de dones por fuera de la palabra afilada de los desmitificadores? Los iniciadores de la escuela pública no la habían destinado para nada a la igualdad social, sino a la igualdad política. Sus poderes de redistribución social nunca fueron concebidos de otro modo que como fueron ejercidos: *al margen*. A la manera del seleccionador platónico: con la promoción de los niños mejor dotados del pueblo y la degradación de los niños más obtusos de la elite. Y, en la práctica,

* NdT: se refiere al *École Nationale d'Administration*, una de las "grandes Escuelas" Nacionales francesas especializada en administración y que ha formado a la mayoría de las personalidades políticas de Francia y de otros países occidentales.

** NdT: La "agregación" es el concurso más alto en el rango docente a nivel de escuela secundaria en Francia.

242 Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *Les héritiers*, Minuit, 1964 p. 59 [*Los Herederos. Los estudiantes y la cultura.* Existe traducción al castellano].

la ideología de los "dones" sirvió mucho menos para distinguir a los elegidos por nacimiento que para reconocer a los niños del pueblo aptos para hacerlos competir. Lo arbitrario del concepto de *carisma* es que asimila este juicio de maestro instruido por su propia experiencia al delicado encanto de la litote raciniana. Asimila, del mismo modo, la clase de francés con la consciencia de sí de un jurado del ENA, el universo nativo de los herederos burgueses con un invernadero tibio de tonos distinguidos y de alusiones cultas, y las razonables previsiones de los estudiantes en torno a las consignas que se pueden esperar de la pereza de los examinadores con el fetichismo de los cirios que imploran la protección divina.

Pero el sociólogo está preparado contra estas objeciones del sentido común. En vano se le objetará que lo ordinario de la práctica escolar o de la conversación burguesa no está muy hecho de litotes racinianas y que, según sus propias cifras, el conocimiento de estas litotes es lo que menos separa a los estudiantes de origen burgués de los de origen popular. Sería justamente olvidar que el sistema funciona haciendo –es decir, haciendo creer y hacer– lo contrario de lo que parece hacer. Es cierto que lo ordinario de la práctica profesoral es modestamente carismático. Pero el carisma, precisamente, nunca está mejor producido que por su ausencia. "Al suscitar, aun a pesar suyo, la adhesión a alguna 'contracultura' estimada como más viva y más verdadera, el más rutinario profesor cumple, a pesar suyo, su función objetiva: determinar a los neófitos a adorar la cultura y no así al universitario que solo está encargado de organizar el culto a la cultura".[243]

El **denunciador denunciado**

Tal es la paradoja que se cierra alrededor de los aprendices de filósofos que contestaban los métodos por demás escolares del sociólogo y oponían el libre trabajo del colectivo estudiantil a la autoridad profesoral. Es justamente su "denuncia" de la institución la que enuncia la verdad a su pesar. Al denunciar el autoritarismo de los pedagogos, reivindican, disimulándola, la verdadera ley de la institución de la cual son la quintaesencia de la representación: el dejar hacer que solo beneficia los saberes incorporados por herencia. Rechazan las coerciones de una pedagogía racional que se monetariza, bajo la forma de aprendizajes democráticos, los "dones totales e infrangibles de la ideología carismática".[244]

[243] Ibíd., p. 72.

[244] Ibíd., p. 119.

El joven Clinias, aprendió, a su propio costo, lo que quería decir "no querer saber" lo que todo el mundo sabía. Su denuncia era el desconocimiento personificado del sistema. Y, al revés, el conocimiento del sistema se identifica con el conocimiento de su desconocimiento. Es, concretamente, la microsociología de los estudiantes de filosofía la que da la razón de las cifras. Estas nos mostraban la desigualdad social masiva en el proceso de selección. Aquella nos designaba la virtud aristocrática del seleccionado: el *ocio*; si los estudiantes –y más particularmente los estudiantes de filosofía– insisten sobre su incapacidad para organizar su cronograma, ¿no es acaso para darnos a entender que tienen el tiempo que permite prescindir de un empleo? Se puede rápidamente concluir: la escuela selecciona por la virtud que les atribuye a los valores aristocráticos del diletantismo. Se puede leer, en la libertad reivindicada por estos aristócratas denunciadores, la esencia común del ejercicio escolar y de la naturaleza burguesa, la virtud obvia y oculta del don y de la inspiración: el ocio, esa *scholè* que le da a la escuela su nombre y la razón de ser; la reproducción, por imitación desconocida, de la libertad de los dominantes. "La escuela, lugar de la *skholè*, del ocio [...] es el lugar por excelencia del ejercicio, que se dice gratuito, y por el cual se adquiere una disposición distante y neutralizante para con el mundo social, la misma que se encuentra implicada en la relación burguesa con el arte, el lenguaje y el cuerpo".[245]

Es inútil oponer a esta fenomenología improbable la experiencia del colegial para quien el aula y el timbre, las lecciones y las tareas, las recompensas y las amonestaciones no evocan precisamente ningún ejercicio libre y gratuito. La descripción sociológica es, ante todo, un relato mítico. Es por eso que el sociólogo, hablando con profesores del liceo, puede presentarles como esencia del aula la representación de su anfiteatro.[246] La descripción de esta escuela inhallable es el relato que imita la esencia de la escuela. Mito del ocio que responde al argumento platónico de la ausencia de tiempo. La fijación de cada trabajador en su lugar se disimulaba en la ausencia de tiempo y se ocultaba en el mito final de *La república*, el de la libre elección de las almas. Es preciso mostrar, por detrás de la ilusión de la libre elección, la ley del Ocio. El tiempo escolar tiene que ser reducido a ese tiempo vacío que es necesario simplemente para que el Ocio reconozca a sus hijos y se haga reconocer por aquellos que no lo tienen. De ahí la explicación, en esta lógica totalmente natural, de la extensión

---

245 Pierre Bourdieu, *Cuestiones de sociología*, op. cit., p. 177

246 Pierre Bourdieu, "L'estrade, la chaise, *le micro, la distance*, l'habitus des élèves" ["El estrado, la silla, *el micrófono, la distancia*, el habitus de los estudiantes"], *Cuestiones de sociología*, op. cit., p.101. (destacado mío).

de la edad de escolaridad obligatoria. Mantener en la escuela a los niños que se eliminaban de ella es el medio más seguro de eliminarlos por disimulación de su eliminación.

La explicación científica es más bien el mito de la ciencia. Mito antiplatónico de la separación de las almas. Pero ¿en qué consiste exactamente su antiplatonismo? Pues, no vemos en los artesanos qué posibilidad ganaron de hacer *otra cosa* que no sea su "propio asunto". La denuncia de la *scholè* también denuncia al advenedizo al que se otorga la licencia, que *no tiene*, de estudio. Caso particular resultado de razones accidentales: si cree que puede estudiar, es porque pertenece a un entorno que estudió; si se ilusiona con respecto a sus "dones", es por sus "aptitudes particulares".[247] Por detrás de la tautología, se perfila la sentencia: nadie escapa a la imposibilidad del principio más que por traición de estos principios. El "advenedizo" de la educación parece doblemente traidor a su clase: individualmente, al obligarse a adquirir las "disposiciones" que permiten a las clases privilegiadas asimilar la cultura legítima; colectivamente, al enmascarar, con su éxito, el efecto global de la eliminación.

A esta traición individual parece oponerse, en primer lugar, la suerte colectiva de una "pedagogía racional" que transforma los saberes implícitos de la cultura heredada en elementos de un aprendizaje igualitario. Pero la pregunta rebota enseguida: racionalizar el aprendizaje de la cultura legítima ¿no es acaso reforzar lo arbitrario de la legitimidad en general? Dicho sea de paso, un privilegio distribuido entre todos es una contradicción en términos. La pedagogía racional solo puede funcionar, como toda pedagogía, en los márgenes; optimizando las chances de éxito de los miembros mejor ubicados de la clase dominada: "movilidad controlada de un número limitado de individuos" que sirve a "la perpetuación de la estructura de las relaciones de clase".[248] La pedagogía racional solo puede, entonces, ir reforzando la disimulación del sistema. Se volvió, entre *Los herederos* y *La reproducción*, una utopía tan ilusoria como la pedagogía libertaria.

Epiménides el cretense y Parménides el marxista

El sociólogo bien puede, entonces, manifestar su solidaridad con las clases laboriosas denunciando la ley del "dejar hacer" que perpetúa el sistema. Pero ya no puede oponer nada a la lógica infinita por la cual el pelícano sale del huevo

[247] Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *Los herederos,* op. cit., p.40.
[248] Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproducción,* op. cit., p. 69.

puesto por el pelícano de Jonathan. O más aún, no le tiene que oponer nada. Pues la pedagogía racional tendría, seguro, el lamentable inconveniente de arruinar la solidaridad de la clase obrera. Pero tendría, sobre todo, el de negar la sociología como ciencia.

Ya que, como bien se sabe, solo hay ciencia de lo oculto. Pero lo único "oculto" que puede corresponderle propiamente a la sociología es el *desconocimiento*. Entendámoslo bien. Quien dice desconocimiento presupone en general un objeto oculto detrás del velo del desconocimiento: para el caso, la fuerza de las relaciones de producción, que escapa a la legislación de la sociología. Para seguir siendo maestra de su dominio, la sociología de la reproducción deberá situar como principio del aparato pedagógico un desconocimiento que sea desconocimiento, no de algún contenido oculto, sino de sí mismo.

El primer axioma de *La reproducción* expone, en efecto, el requisito necesario de la sociología: la eficacia de una violencia simbólica que se añade a la simple violencia de las relaciones de fuerza. Pero la ciencia de este "anexo" es un auxiliar amenazado. Si la pedagogía racional pudiera decir la verdad sobre la autoridad pedagógica, lo "oculto" de la ciencia se desvanecería. Entonces, es preciso que esta violencia sea más irremediable aún que la violencia de la dominación, que sea lo irreductible de la ley que no deja a los agentes que la producen o la padecen ningún medio para reconocerla.

Todo cabe en un concepto: *lo arbitrario*. La acción pedagógica en general, antes de todo sistema escolar, es arbitraria *en un doble sentido*: porque reproduce un arbitrario cultural determinado, la cultura de una clase de la cual confirma así el poder; pero también, por su simple existencia que opera en el campo de los posibles, un recorte que no lleva nunca su necesidad en sí mismo.

A partir de ahí, está todo dicho. Lo arbitrario, en el primer sentido, podría siempre ser remitido a su necesidad. Pero, en el segundo sentido, es irreductible. Ya que la acción pedagógica no puede hablar más que en el modo de la enunciación legítima. Lo arbitrario no puede anunciarse como arbitrario en el acto en el cual se produce, sino a costa de separarse de su derecho a ser escuchado. Tal es el sentido de la paradoja de Epiménides. Si Epiménides, el cretense, dice que todos los cretenses son mentirosos, nada se puede concluir de ello. Lo arbitrario, entonces, debe decirse como necesario. Toda acción pedagógica se efectúa a través del poder de una autoridad pedagógica que se afirma y la afirma como legítima. La autoridad pedagógica es lo arbitrario *necesariamente desconocido* y, en consecuencia, *objetivamente reconocido* como autoridad *legítima*.[249]

[249] Ibíd., p. 28.

Lo arbitrario está, entonces, fuera de alcance. Ya no es solo lo eficaz demostrable de la dominación. Es la no necesidad de lo necesario lo que el pedagogo jamás podrá enunciar. La contradicción fue elevada a la altura parmenidiana. Jamás se forzará al no ser a ser. Jamás lo arbitrario podrá ser necesario. Y: jamás el idioma de lo necesario podrá decir lo arbitrario. La acción pedagógica justifica la autoridad pedagógica que la legitima a su vez. Círculo sin vicio que autoriza un trabajo pedagógico sin erratas: "El trabajo pedagógico produce indisociablemente la legitimidad del producto y la necesidad legítima al producir al consumidor legítimo".[250] La reproducción de la palabra legítima no puede ni perturbarse ni ser perturbada por alguna palabra profética. "El profeta religioso o político predica siempre a los convertidos".[251] En términos prosaicos, Jesús o Mahoma son producidos por la "demanda social". Identidad de la gran ley de lo simbólico y de la banalidad mercantil que asegura que el *habitus* es perpetuamente producido y reproducido para que cada uno haga "su propio asunto": coser zapatos o subirse a la Cruz.

Su propio asunto, es decir, ante todo, el asunto del sociólogo. Pues la máquina social así regulada no es más que la forma desarrollada del axioma que permite a la sociología existir como ciencia asegurándose que su objeto no se enseñará jamás a sí mismo.

Su crítica del platonismo adquiere entonces una figura muy singular. En algún sentido, *Los herederos* y *La reproducción* son la *República* de Platón explicada una primera vez con imágenes, una segunda, con axiomas. Pero, en esta *República*, los autores tomaron una decisión muy determinada. Empezaron por el final: por el mito de Er, el mito de la libre elección de las almas, que clausura el último libro. Dejaron de lado lo que, sin embargo, hubiera podido interesarles en primera instancia: el mito "pedagógico" de los tres metales.

Se entiende fácilmente la razón de eso; el mito de los tres metales presenta esta singularidad inadmisible para el sociólogo: pretende *decir la verdad sobre la mentira*. Más vale decir que toma exactamente el lugar del axioma: *el lugar del sociólogo*. Este último elige entonces atacar la filosofía no por el principio (declaración de lo arbitrario), sino por el final (el mito de la libre elección de las almas). Este último es el "buen" mito: el que no nos dice que miente. Se podrá, entonces, hacer de él la alegoría del poder simbólico y hacer de su denuncia la ciencia que critica la ilusión filosófica, siempre reproducida, siempre a desenmascarar, de la libertad de elección. El sociólogo gana siempre. Pero

250 Ibíd., p. 53.
251 Ibíd., p. 41.

también, estrictamente sometido, en la conclusión de su trabajo científico, a la prohibición filosófica. Llegará *al mismo resultado* por el camino inverso. En vez de ir del tercero al sexto libro de la *República*, ascenderá del décimo al sexto. En vez de partir del mito de los tres metales para desembocar a la condena del autodidacta, partirá del mito de Er para llegar en la misma conclusión. En el punto de encuentro, solo esto habrá cambiado: el filósofo rey habrá devenido el sociólogo rey.

"Para mayor desesperación del filósofo rey", que asignaba a los mal clasificados la esencia que los condenaba a su lugar, el sociólogo tomó partido por estos "mal clasificados" que rechazan "el principio de clasificación que les atribuye el peor lugar".[252] Lo que queda es esta "toma de partido", que consiste en explicar a la inversa *la misma cosa* que el filósofo. Pero este sentido inverso no es indiferente. El filósofo partía de lo arbitrario para llegar a la necesidad. El sociólogo la vuelve a encontrar partiendo de la ilusión de la libertad. Proclama que es la ilusión de su libertad la que fija a los artesanos en su lugar. Lo arbitrario declarado se vuelve entonces necesidad científica, redistribución de las cartas de la ilusión absoluta. La sentencia de condena cae más implacable que nunca: "El orden establecido y la distribución del capital que lo fundamenta contribuyen a su propia perpetuación por su existencia misma, es decir, por el efecto simbólico que ejercen apenas se afirman públicamente y oficialmente, y se encuentran por ello mismo (des)conocidos y reconocidos".[253]

"Por ello mismo": pivot de la necesidad parmenidiana que se opone "al mismo tiempo" a la liberación dialéctica. Imposible que un orden pueda alguna vez, mientras exista, dejar de concurrir "por su existencia misma" a su propia perpetuación. Por ende, imposible no reconocer (y, por lo tanto, desconocer) y desconocer (y, por ende, reconocer) el imperio de lo arbitrario.

Para asegurar su realeza, el sociólogo lo hizo a lo grande. Racionalizó y absolutizó lo arbitrario. A la filosofía le opuso una pesadez de la dominación social reforzada por el rigor lógico del principio de no contradicción. Redobló la necesidad marxista por la necesidad parmenidiana de su eternidad. Combinó la antigua prohibición con la nueva. "Que cada uno quede en su lugar", decía la antigua. "No se olviden de la lucha de clases", proclamaba la nueva. Resulta de la combinación de las dos una figura inédita: el marxismo parmediniano. Vuelto del terror proletario para devenir banalidad desencantada del mundo burgués

[252] Pierre Bourdieu, *Leçon sobre la leçon*, Minuit, 1982, p. 14 [*Lección sobre la lección.* Existe traducción al castellano].

[253] Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, 1980, p. 233 [*El sentido práctico.* Existe traducción al castellano].

que se proclama en todas partes como el gran secreto que todo el mundo ignora: la lucha de clases devenida verdad eterna, que tiene el doble mérito de ya no matar a nadie y de prestar a la ciencia la denuncia eterna de su eterno olvido.

El médico y sus clientes

Quedan los mal clasificados. Se sabe ahora que no tienen que esperar nada de la pedagogía emancipadora. En cuanto a la palabra profética que, por sus *malentendidos*, les permite a veces salir de su lugar, pronto reconocerán –desconocerán– en ella la legitimidad de los nuevos pretendientes "del monopolio del poder de juzgar y de clasificar".[254] Para los mal clasificados, la sociología ya no puede más que explicar por qué los filósofos desconocen las verdaderas razones que los retienen en su lugar. Conclusión un tanto deprimente. Pero la moral de la ciencia es, como bien se sabe, austera. Tal como lo hizo el filósofo, el sociólogo no le prometió felicidad a nadie. O mejor dicho, tuvo que elegir. No hay ciencia sociológica sin el sacrificio de aquella pedagogía racional incautamente prometida a la emancipación de los mal clasificados. ¿Quién lo iría a castigar por haber estimado, de buena fe, que su ciencia sería a largo plazo más útil a los mal clasificados que su pedagogía? Después de todo, no es la pedagogía la que libera, sino la ciencia.

Solo que esta ciencia tiene propiedades muy particulares. Las otras, en general, imponen el reconocimiento de su *necesidad* prometiendo ponerla al servicio de alguna liberación. Pero esta nos propone como objeto un desconocimiento sin recursos. ¿Qué hacer con una ciencia de la escuela que dice que es imposible la pedagogía? ¿Con una ciencia de las relaciones de fuerza que dice que es imposible superarlas? Una vez aniquilada la posición del pedagogo, y la del político, solo queda la posición del psicoanalista. El sociólogo sería el sabio y el médico de la denegación de sí en general. A falta de cambiar la clasificación de los mal clasificados, les daría "la *posibilidad* de asumir su *habitus* sin culpa ni sufrimiento".[255]

El programa no es del todo alentador. Tal vez sea el honor de la ciencia. Pero esta se complica con una nueva paradoja. Si el sociólogo es psicoanalista, solo atiende, tal como su colega, a una clientela rica. "La desdicha del sociólogo es que, la mayor parte del tiempo, la gente que tiene los medios técnicos de apropiarse de lo que él dice no tienen la menor gana de apropiárselo [...] mientras

[254] Pierre Bourdieu, *Lección sobre la lección*, op. cit., p. 15.
[255] Pierre Bourdieu, *Cuestiones de sociología*, op. cit., p. 42.

que los que tendrían interés en apropiarse de ello no tienen los instrumentos de apropiación (cultura teórica, etcétera)".[256]

El asunto es un poco más complicado. Diga lo que diga el sociólogo, a la gente que disponía de los "medios técnicos" no le faltaron ganas de apropiarse de su ciencia. Muchos aficionados de arte entendieron el interés de ser aficionados del arte capaces de explicar en todo lugar y a toda hora, en toda hoja impresa o en toda amplitud modulada, que el amor al arte es un privilegio de herederos. Y la crítica del elitismo pronto se transformó en la nueva justificación de la jerarquía. El profesor de universidad analiza los métodos elitistas del maestro de suburbio. El profesor de la Escuela de Altos Estudios desmitifica la ideología elitista de los peones de las universidades y el ministro de Educación nacional emprende valiosamente las reformas destinadas a reprimir el elitismo de todo el conjunto de sus subordinados. Así se va diseminando en las altas esferas la posibilidad de asumir el *habitus* de otros "sin culpa ni sufrimiento".

En cambio, difícilmente se entiende lo que los mal clasificados podrían sacar de tal higiene. ¿Qué significa exactamente apropiarse de la ciencia de su desposesión? El amor al arte es privilegio de herederos: ¿qué consecuencia puede sacar un no heredero de la apropiación de este saber? ¿Reivindicar el derecho que los herederos se reservan? Pero ¿no es acaso caer en la ideología carismática que justifica la misma herencia? ¿Renunciar a placeres que suponen, para ser disfrutados, el *habitus* de gente distinguida? Pero ¿no es acaso lo que la necesidad ya enseña? ¿Librarse de esta "miseria" que "proviene a menudo de una desposesión que no se puede asumir"?[257] ¿Luego asumir esta desposesión? El consejo es "bueno" solo para quienes sufren de ello, para quienes intentan cambiar algo en el destino de los que no tienen "nada más" que hacer que asumir su destino. Sería, en suma, cerrarles una puerta más.

Sería... si este discurso los alcanzara. Pero a quienes alcanza, en su lugar, es a los "herederos" encargados de educarlos y a los políticos encargados de reeducar a los educadores. En el marxismo postmarxista, la ciencia del sociólogo se convirtió, de alguna manera, en el imaginario del partido comunista sartreano. Representa, ante los favorecidos, a aquellos desfavorecidos que carecen, para representarse a sí mismos, de la consistencia de la distinción. El mal clasificado es el rehén de la ciencia, el maquinista guardián que, por su silencio masivo, bloquea la fuga indefinida de la *doxa*. Por su apoyo mudo, da a la ciencia la

[256] Ibíd., p. 41.
[257] Ibíd.

posición de enunciación legítima que la sustrae de los juegos del relativismo cultural en los que encierra a los otros.

Pero esta ciencia no tarda mucho en ser redoblada por la *doxa*; y este militantismo, en volverse lo ordinario del orden. La denuncia hecha en nombre de una clase ausente se vuelve el día a día de la opinión semisabia y la lucha contra la reproducción elitista, el programa común a los ministros de todas las tendencias. En el desencantamiento sabio que conforta la incultura ordinaria, estos políticos obtienen resultados, después de todo, satisfactorios. Los hijos de la elite salieron por fin del invernadero cálido de las litotes racinianas. En cuanto a saber lo que los hijos del pueblo ganaron con esto, es otro asunto.

La ciencia de las prácticas

Ya no es el asunto del sociólogo rey. De hecho, nos advierte él mismo contra la extensión del esquema de la reproducción. Este solo es adecuado para el caso de las instituciones cuyo funcionamiento es homotético con sus condiciones de reproducción. Caso límite representado por la vieja universidad, que se ordena según la reproducción de los universitarios. Para pensar más ampliamente los modos de violencia simbólica que conducen a cada uno a hacer su "propio asunto", hay que desviar la mirada de la gran máquina reproductora hacia esas pequeñas máquinas cuyos movimientos, libres en el espacio de su propia necesidad, se ajustan y vuelven a trazar la configuración del campo social. Hay que considerar estos *habitus* por los cuales los agentes sociales hacen uso del pasado incorporado para la previsión de posibles porvenires. Hay que sustituir la imagen fatalista de la máquina por la del mercado en el que las libres elecciones concurren a la fijación del precio de los productos, pero también en el que los sujetos que se ilusionan sobre su libertad de vender o de comprar cualquier cosa a cualquier precio son rápidamente enterados de los límites de esta libertad.

Mejor aún, hay que pensar las prácticas sociales en la categoría del juego, en la cual la ciencia de las jugadas transciende el saber las reglas. A este precio, se puede salir de la ciencia sombría del *desconocimiento* para entrar en el universo lúdico del *ilusio*, tomado en su sentido etimológico: no la percepción errónea, sino el interés que está *puesto en juego*, la apuesta del partido. "Producido por la experiencia del juego, por ende, de las estructuras objetivas del espacio de juego, el sentido del juego es lo que hace que el juego tenga un sentido subjetivo, es decir, una significación y una razón de ser, pero también una dirección, una orientación, un por venir, para quienes participan de él y reconocen por ello

mismo las apuestas (es el *ilusio* en el sentido de compromiso con el juego y sus apuestas, de *interés* por el juego, de adhesión a los presupuestos –*doxa*– del juego)".[258]

Así se dibuja el espacio para una sociología que sería por fin la *ciencia de las prácticas*, y no el diccionario de los reglamentos o el compilado de las opiniones de pasillo. Ciencia total del juego que incluye, con las reglas y las jugadas, las opiniones de los jugadores, la objetivación etnológica del juego y la objetivación de los procedimientos de objetivación del etnólogo. Ciencia virtuosa que abre, entre las evidencias de la ley y las de la opinión, la misma brecha que el atacante genial en la pared adversa; pero también ciencia devuelta a cierta utilidad a favor de los mal clasificados. Les podría enseñar a ellos, o por lo menos a sus defensores, las reglas no escritas del juego social, las estrategias de la dominación y las jugadas efectivamente jugables entre la pared de lo imposible y los engaños de la utopía.

Sin embargo, el juego se restringe rápidamente para el sociólogo y más rápido aún para los mal clasificados. Sin duda, pueden los pueblerinos de Cabilia, en las sutiles temporalidades de los dones y contradones, desmentir el juego de la inmediata reciprocidad del intercambio económico racional.[259] Pero no pueden *jugar* al observador más que en la medida en la que se ocultan a ellos mismos la verdad de su práctica. En resumen, el juego siempre es fundamentalmente disimulación.

Lo que los pueblerinos cabilios (se) disimulan en el juego de los intercambios simbólicos puede ser el estado de las fuerzas productivas, la productividad débil del trabajo agrícola. Pero son, sobre todo, las relaciones de dominación que ordenan la aparente reciprocidad global de las prestaciones. Para no remitir tal "verdad" del juego a la eficacia de las relaciones de producción por detrás de la ideología, es necesario pensarla como un entramado de dos economías, la del capital económico y la del capital simbólico. La "disimulación" es *reconversión* del capital económico en capital simbólico. Pero, por supuesto, uno solo puede reconvertir lo que tiene. Solo puede jugar si tiene algo para poner en juego. Cuanto más se impone la ley del capital económico, más se impone también esta verdad: el juego simbólico está reservado a los ricos, no es más que la *eufemización* de la dominación. Los pobres no juegan. Su *habitus* no les devela, en efecto, más que un semblante de juego en el cual el porvenir anticipado no es el de los posibles, sino solo el de los imposibles: "un contexto social, con

[258] Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, op. cit., p. 111.
[259] Ibíd., entre otros, el capítulo v, "La acción del tiempo".

sus caracteres cerrados, sus lugares inaccesibles o sus horizontes solapados" en el cual "el arte de estimar las verosimilitudes" no puede eufemizar la virtud de necesidad.[260] Solo quienes son elegidos tienen la posibilidad de elegir.

El espacio abierto del juego y del mercado tenía que sacarnos de la lógica clausurada de la reproducción y del ocio, hacernos aparecer las *apuestas* y los *valores* sociales como productos de una lucha, transformables por otras luchas, con la ayuda de explicaciones sociológicas de la regla y del estado del juego. Pero la apertura enseguida se vuelve a cerrar. El único punto que un sociólogo tiene como asidero en un *habitus* que no es ni *libre* ni *mecánico* es el "efecto de conocimiento" que hace funcionar la diferencia.[261] Pero si este conocimiento fuera adecuado, remitiría, ora a la libertad del actor racional –filósofo sartreano o economista neoclásico–, ora a la implacable necesidad de las relaciones de producción y de dominación. Este "efecto de conocimiento" es, entonces, siempre un efecto de desconocimiento. Pero si este es mera locura del mundo sublunar o mera astucia de la razón, el economista –marxista o neoclásico– triunfa una vez más: el capitalista es una marioneta del Capital, o, a la inversa, el proletario es un pequeño capitalista, emprendedor liberal que gestiona su "capital humano".

Para escapar a tal dilema, el sociólogo va a usar la más simple de las soluciones: va a combinar las dos economías. Como buen anfitrión, va a dar a cada uno la parte que le conviene: el capital a los neoclásicos y el trabajo a los marxistas; pero también la lucha a la burguesía y la conservación al proletariado. El universo simbólico se va a ordenar según esta partición en dos del mundo: quienes tienen capital para invertir en el mercado simbólico y quienes solo tienen su fuerza de trabajo para reproducir; aquellos cuya necesidad se identifica con los juegos ilusorios del libre albedrío; aquellos cuya libertad se reduce a interiorizar la necesidad en tanto *amor fati.*

El pianista, los campesinos y el sociólogo

Tal es el cuadro que nos presenta La distinción, crítica *social* del juicio: refutación, pues, de su homónimo filosófico, la *Crítica del juicio* de Kant. Pierre Bourdieu quiere mostrar que la realidad social del modo de ejercer el juicio por el gusto es el inverso exacto de la teoría kantiana, en la que encuentra la quintaesencia

260 Ibíd., p. 100.

261 Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Fayard, 1982, p. 149 [*¿Qué significa hablar?* Existe traducción al castellano].

del discurso filosófico. Se va a dedicar a mostrar, entonces, que el gusto es *uno* allí donde Kant lo divide y, al revés, que está dividido en dos allí donde Kant lo hace común a todos. Kant distingue el placer estético que resulta del juicio sobre lo Bello del placer de los sentidos que aprecia el vino de las Canarias. Bourdieu va a mostrar, por el contrario, que el mismo gusto juzga las obras de arte, los vinos y los modales en la mesa. Kant afirma la universalidad formal del juicio por el gusto. Su crítico va a mostrar que los gustos siempre son la contracara de los disgustos remitiendo a la oposición entre los "gustos de libertad", propios de los hombres de ocio, y los "gustos de necesidad", propios de los trabajadores de la reproducción. Y, por medio del desconocimiento edificante del filósofo arquetípico, va a mostrar el juego de a tres que constituye la matriz social de los juicios por el gusto, la conjunción de dos grandes oposiciones. La primera opone a los dominantes y los dominados, quienes están provistos o desprovistos de capital para invertir en el mercado simbólico. La segunda opone las fracciones dominantes de la clase dominante, caracterizadas por el predominio del capital económico, con sus fracciones dominadas, caracterizadas por la predominancia del capital cultural.

El problema de la demostración empieza con el primer objeto del sociólogo, que es, asimismo, el último resguardo de su enemigo: la música reina del filósofo rey. Para quien quiere saber, de hecho, si las diferentes clases sociales son más o menos sensibles a la música clásica, un método surge naturalmente: tocarla a sus miembros. Así es como, de vez en cuando, un artista "burgués", apasionado por el pueblo y deseoso de comunicarle los tesoros de su arte, emprende la crucial experiencia. Así, sin hacerse anunciar por la fama, Miguel Ángel Estrella transporta su piano a un pueblo de la meseta andina y procede por el viejo método experimental de prueba y error. Un error: Debussy, que mantiene a los pueblerinos a distancia respetuosa del arte. Un éxito: Mozart, que hace que se acerquen paulatinamente al instrumentista. Un triunfo, *a priori* imprevisible: Bach, el músico "clasificador" por excelencia, adoptado como un hijo del pueblo por la comunidad.

Este tipo de práctica es, para la ciencia del sociólogo, propio de una ilusión muy precisa: la del "comunismo cultural". Ilusión de hacer creer a quienes no tienen el *habitus* adecuado para apreciar las obras legítimas que pueden hacerlo. La temible perversidad de esta ilusión es que, por supuesto, hace todo como si no fuera una ilusión. Funciona. No pierde el tiempo formando antisociólogos encargados de explicar a los campesinos que pueden apreciar la música que no está hecha para ellos. Se la hace apreciar. Directamente. Fraudulentamente.

Tal es el fraude de la música. Disimula lo que es. En la época de Kant, un rey de los fraudulentos, Emmanuel Schnikaneder, hacía pasar, bajo las apariencias del divertimiento de grandes espectáculos, una ópera de Mozart a un público suburbano que, verosímilmente, no tenía el menor interés por la gran música. De ahí en más, los géneros se separaron, pero nunca lo suficiente como para impedir que funcione la "allodoxia" y que algunos arregladores propongan socarronamente a la clientela un Mozart con pinta de refrán de disco, música de película o fondo sonoro de publicidad.

La ilusión, el fraude "comunista" de la música tiene algo de este vicio que en Platón era característico de la escritura: su *mutismo*, es decir, su capacidad de prescindir de todo comentario, e incluso, de resistir a todo comentario. Por un lado, tal como el "discurso mudo" del *Fedro*, se iría de buena gana rodando por aquí y por allá, olvidándose de señalar a cuál habitus corresponde y a cuál no. Por otro, es el arte que con mayor firmeza resiste al imperio del comentario, a la banalización, fuerte de los profesionales de la desmitificación cuando quieren establecer la banalidad social del cielo estético.

Desde luego, se podrá concluir de estas dos propiedades que la música es el arte de la "denegación del mundo social"[262] por excelencia: el arte que clasifica callado haciendo como si no estuviera clasificando y lográndolo una que otra vez. El arte religioso que persiste en imponer su silencio a las charlas de la desacralización. Tanto en las bromas sobre "el alma de la música" y "la música del alma" que evocan al autor de *La náusea* como en los textos impertinentes que Pierre Bourdieu dedica a los trances de santa Teresa de Ávila, al *aggiornamiento* de la Iglesia o a la demanda social que creó a los profetas Jesús o Mahoma, se percibe un hartazgo mucho más fundamental para con una propiedad que tienen en común la música y la religión: lo imprevisto que afecta la elección de los elegidos, el fraude o el rapto que vienen a perturbar el mecanismo científico de la "incorporación" por el cual "la propiedad se apropia de su propietario".[263] El músico amigo del pueblo, tanto como el Hijo del Hombre, llega como un ladrón. Y *no hay ladrón* en la ciudad del filósofo rey: *solo poseedores y desposeídos.*

El sociólogo no va a dejar que opere este rapto de la disimulación de la propiedad cultural legítima. Va a indicar en condicional la tarea "propiamente interminable" que constituiría el análisis de los usos sociales diferenciales de las obras musicales. Pero no dará cabida al fraude. Va a juzgar los gustos musicales *sin tener que hacer oír música.* Es una cuestión de método: el sociólogo no es

262 Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., p. 18; y *Cuestiones de sociología*, op. cit., p. 156.

263 Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, op. cit., p. 96.

un pianista con buena voluntad que recorre de pueblo en pueblo con unas muestras populares no representativas, sondeadas a la manera no científica del Hijo del Hombre. Él va a dar muestras representativas de cada categoría socioprofesional con un cuestionario para llenar, compuesto de tres preguntas musicales: opiniones para elegir (por ejemplo, "la gran música no es para nosotros", cosa que probablemente hubieran contestado los campesinos de Estrella si supieran lo que la gran música es); un test de conocimientos sobre catorce obras musicales; una elección entre tres de estas obras. Como era de esperar, los obreros van a contestar masivamente que la gran música no es para ellos, van a presentar conocimientos limitados y van a seleccionar *El bello Danubio azul*, mientras la gente distinguida va a asegurar que "toda música de calidad" les interesa, conocerá todos los títulos y elegirá *El clave bien temperado*.

Jugada nula, desde luego. Se trataba de refutar a Kant y la ciencia se quitó a sí misma de antemano el medio de hacerlo. Kant afirma, en el juicio estético, el ejercicio de una capacidad diferente del conocimiento –erudita o mundana–. Al transformar la prueba del gusto musical en test de conocimientos, el sociólogo solucionó el problema sin siquiera abordarlo. Testeó la capacidad de contestar a un test sobre la historia de la música, es decir, en última instancia, la capacidad de juzgar el sentido de la encuesta y de contestar en consecuencia. Situación típica de examen en la cual, por supuesto, los universitarios sacan la mejor nota. En función ya no de sus gustos musicales, ni siquiera de sus conocimientos. En función de esa sola calidad que es reina de los exámenes: el arte de conocer solo lo que es necesario conocer. Para el caso, no *El clave bien temperado*, sino el hecho de que sea la obra la más "clasificadora" de todas las obras propuestas.

El encuestador no pudo, por ende, retener los juicios sobre la música en los cuales "la elección del juicio más legítimo" se imponía con demasiada evidencia.[264] Pero este defecto particular remite a un problema más general: "Los burgueses se distinguen especialmente por su aptitud para dominar la situación de encuesta".[265] No tanto, como lo sugiere el encuestador, por su "arte de rozar, deslizar, enmascarar", sino más simplemente porque las preguntas les designan de antemano las buenas clasificaciones. Estas preguntas separan esencialmente a quienes conocen de quienes desconocen suficientemente la regla del juego para elegir el rol que les gustaría tener en él. En la prueba que debe refutar las

---

[264] Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., p. 49.

[265] Ibíd., p. 194.

ilusiones de la libertad filosófica, hay un solo ganador: el sujeto sartreano, aquel que puede elegir libremente ser filósofo o mozo.

Haría falta, entonces, de acuerdo con el proyecto de una *economía de las prácticas*, desplazar la perspectiva de los juicios sobre la legitimidad hacia la forma de legitimización en acto. Asir en su positividad las percepciones que constituyen la estética de los dominantes, la de los dominantes dominados y la de los dominados. De allí la importancia de una investigación sobre las artes menores o medianas, en camino de ser legitimadas artísticamente, tales como la fotografía. Para descubrir en la obra las disposiciones estéticas diferenciales, nuevamente se le pedirá a Kant el criterio *a contrario*. Para él, el gusto puro porta la forma del objeto, abstracción hecha a partir de su función. El sociólogo va a mostrar que este gusto "puro" es simplemente el gusto burgués. El gusto popular se manifiesta, al contrario, por su "realismo": se niega a separar la imagen de su contenido y de su función. Responde en esto exactamente a la definición del "gusto bárbaro".

La fotografía de las manos de una mujer vieja tendría que permitirnos distinguir, en su acto, la mirada burguesa que neutraliza el contenido y la mirada popular que evacua la forma. Pero el encuestador hace bien en anunciarnos de antemano el resultado. Pues, entre el obrero que ve que "la abuela debió de haber trabajado duro", el ingeniero que ve allí "manos de una persona que trabajó demasiado", y el profesor para quien estas manos "evocan indiscutiblemente una vejez pobre", el lector difícilmente discierne otra distinción que la de cierto eufemismo del lenguaje. El empleado para quien "parecería un cuadro que fue fotografiado" o el técnico que evoca una pintura española tampoco distan mucho en materia de estetismo del ingeniero que ve allí las manos de la Felicidad de los *Tres cuentos.*[266]

Irremediable perturbación inducida por el "discurso mudo" del objeto. Este está siempre o demasiado silencioso o demasiado charlatán. La música queda muda frente a su legitimidad. Aquí, la imagen impone su lectura. Para poner de manifiesto el *distanciamiento* propio del gusto del esteta, el propio sociólogo va a tener que producir la distancia. Preguntar no por las imágenes, sino por las intenciones de la imagen. Proponer a los encuestados temas y preguntarles cuáles serían bellas fotografías. Prueba concluyente. Va a ser reconocido que el gusto popular privilegia la imagen funcional de la primera comunión y rechaza la imagen insignificante de la corteza o de los repollos. A la inversa, el esteta

[266] Ibíd., p. 46.

va a despreciar la foto de familia y afirmar su distinción al valorar los repollos y la corteza.

La respuesta es concluyente, pero al costo de pronunciarse por la vanidad de la pregunta. El propio sociólogo lo había reconocido en una obra anterior: "La problemática del encuestador y la propia situación de encuesta hacen emerger una pregunta artificial y ficticia para las clases populares, la del valor estético de la foto".[267] El encuestado que privilegia la primera comunión no afirma efectivamente ninguna estética "funcionalista". No afirma ninguna estética. Por la simple razón de que para él la fotografía *no es* arte, no tiene por qué ser juzgada según criterios de arte.

Dicho de otro modo, el encuestador hizo lo que va a reprochar más adelante a los politólogos: fingió dirigirse a un sujeto que domina el sentido de la cuestión para llegar a concluir que está desprovisto de la disposición que da sentido a la cuestión. Fingió la competencia para probar su ausencia. La encuesta solo hace aparecer lo que el sociólogo ya "sabía" cuando elaboró la pregunta: la "estética popular" es mera ausencia de estética. O, al revés, el juicio estético es pura distancia tomada en relación con el *ethos* popular.

Mejor es decir que el "éxito" o el "fracaso" de cada experiencia terminan siendo lo mismo. Basta con hacer aparecer, cada vez la razón suficiente que organiza el universo de los juicios: la mera distinción. Basta ahondar la distancia. Las preguntas sobre la música sin música, las preguntas ficticias de estética sobre fotografías que no son percibidas como estéticas, producen siempre lo que requiere el sociólogo: la supresión de los intermediarios, de los puntos de encuentro e intercambio entre el pueblo de la reproducción y la elite de la distinción. Todo ocurre como si la ciencia del sociólogo rey tuviera la misma exigencia que la ciudad del filósofo rey. No tiene que haber mezcolanzas ni imitación. Estos sujetos de la ciencia, como los guerreros de la *República*, tienen que ser incapaces de "imitar" otra cosa que su propia tintura. Todo tiene que funcionar según la *opinión recta*. El fraude artístico tiene que ser excluido. Basta para ello reducir la pasión estética a la reiteración de obras legítimas, redoblada por la "distancia burguesa del mundo". Una extraordinaria pirueta en torno a una frase de Virginia Woolfı nos deja entender que la novelista expresa el rechazo de "investir demasiada pasión en cosas del espíritu" frente a la literatura militante de Arnold Bennett.[268] Así, el terrorismo de los malos alumnos de la

[267] Pierre Bourdieu, *Un art moyen*, Minuit, 1965, p. 86 [*Un arte medio.* Existe traducción al castellano].
[268] Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., p. 37.

cinefilia militante, que en los años sesenta se vengaron de los profesores que les pusieron mala nota forzándolos a admirar sin saber por qué los melodramas de Douglas Sirk o los westerns de Anthony Mann, se vuelve pura manifestación del "desapego" del esteta que valora "relacionalmente" la forma, mientras que el público popular se sumerge en el contenido. Así también, en tiempos de melómanos fanáticos que se pasan toda la noche en la plaza de la Ópera para asistir a las obras "vulgares" de Verdi, Puccini o Bizet, el sociólogo nos puede asegurar que la programación de los recitales "atestigua" el desplazamiento científicamente irrefutable del "público más advertido" hacia una música "cada vez más moderna",[269] es decir, por supuesto, cada vez más "distante".

Tal es, en efecto, la lógica reproductible indefinidamente del análisis: es necesario que haya, en el universo estético, *nada más que la distancia*. Es necesario separar absolutamente el mundo del ser del mundo de la apariencia. Es necesario que la presencia siempre sospechosa de la *cosa estética* sea llevada de vuelta por completo al círculo vacío de las palabras vacías de la *doxa*. No más reverencia carismática para con la "obra", proclama el sabio. Solo hay "campos", luchas que espejean tal o cual apuesta como manifestación privilegiada del estado del juego. De allí que su territorio de predilección sea el de la obra desvanecida, devenida puro soporte y hasta pura ausencia que da lugar a los juegos cruzados del comentario o las tautologías de la autodesignación: rituales del crítico teatral del *Figaro**, que produce sobre la obra de bulevar, que es reproducción de una reproducción estereotipada de la vida burguesa, un discurso que es la simple refutación anticipada del discurso previsible de su colega del *Nouvel Observateur***;[270] provocaciones de las formas de arte reducidas a lo irrisorio de su designación; montones de carbón, pedazos de cartón o telas vírgenes que indican solo la palabra "tela" con las dimensiones de la cosa.[271] Procedimientos de rehabilitación de las culturas menores y desacralización de la gran cultura que hacen el día a día de la cultura de izquierda, el trajín de la *doxa* en el que se desvanece la presencia resistente de la obra. El efecto de ciencia producido por el sociólogo es solidario de este trajín que acaba en la expulsión de todo lo que no se puede reducir a un efecto de distinción. Lo atestiguan los montajes, las fotografías, los globos de diálogo, los grafitis y viñetas que exacerban

---

[269] Pierre Bourdieu, *Cuestiones de sociología*, op. cit., p. 172.

* NdT: diario francés considerado de derecha.

** NdT: diario francés considerado de izquierda.

[270] Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., pp. 260-267.

[271] Pierre Bourdieu "La production de la croyance", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, febrero de 1977 ["La producción de la creencia", *Actas de la Investigación en Ciencias Sociales*. Existe traducción al castellano].

lo ordinario de la *doxa* "desmitificadora" y radicalizan la operación de retirada de las apariencias. Punto límite de esta desmitificación, el pequeño recuadro, sacado de los cuadernos preparatorios de la *Educación sentimental* y anotado de un grafiti vengador: "antes de la eufemización", que nos hace ver que el largo relato de los onanistas estados anímicos de los dos héroes se podría, después de todo, reducir a la respuesta apurada a dos preguntas: ¿se acuestan o no?, ¿funciona o no?[272]

Expulsión del arte: caso particular de un mecanismo general de producción del vacío siempre que el *gestus* popular pudiera, por accidente o fraude, encontrarse con el *gestus* burgués. El principio que regla la interrogación "ficticia" sobre las prácticas artísticas determina también el análisis tautológico de las prácticas deportivas. Es significativo el caso de los deportes socialmente mixtos, como el rugby o el fútbol, que pasaron del ejercicio popular a las escuelas aristocráticas antes de volver a una "popularidad" que no impide a numerosos burgueses disfrutar de su práctica o de su espectáculo. Dedicado a producir, aquí como en todas partes, la diferencia radical de los habitus, Pierre Bourdieu nos asegura que estos deportes "acumulan todas las razones" para repeler a los miembros de las clases dominantes por las virtudes que exigen: "Fuerza, resistencia al dolor, disposición a la violencia, espíritu de sacrificio, de docilidad y de sumisión a la disciplina colectiva, antítesis perfecta de la 'distancia del rol' implicada en los roles burgueses, exaltación de la competición".[273]

Este "cúmulo" de razones nos deja perplejos. ¿La competición, la resistencia al dolor, el espíritu de sacrificio y la sumisión a la disciplina colectiva son virtudes tan lejanas de las escuelas, iglesias, publicaciones y ejércitos de la dominación burguesa? ¿No es justamente en pos de inculcar estas mismas virtudes a los soldados y, sobre todo, a los oficiales de la nación que estos deportes fueron importados luego de la derrota de una Francia "ablandada" frente a la robusta Prusia? Lo improbable de estas razones "acumuladas" remite luego a la única y siempre idéntica razón suficiente: la repulsión de lo distinguido por lo vulgar; los burgueses se desinteresan del rugby cuando se vuelve popular. Cortocircuito del análisis que evita tener que plantear la cuestión al revés, interrogarse sobre el entusiasmo popular por un deporte en el que la astucia de los pequeños medios transmite a la fogosidad de los tres cuartos con clase el fruto de la labor oscura de los forzudos de la melé constituye la más implacable de las sociodiceas. Manera de tirar esta práctica ambigua del lado de la pura exhibición asimbólica de

---

[272] Pierre Bourdieu, "L'invention de la vie d'artiste", *ARSS*, marzo de 1975 ["La invención de la vida del artista". Existe traducción al castellano].
[273] Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., p. 237.

las virtudes físicas populares, de producir el vacío entre un *ethos* popular de la reproducción y un *ethos* burgués de la distinción, es decir, del *ocio*.

Círculo del sociólogo rey. Se irrita de buena gana con las críticas que abandonan el contenido concreto de sus encuestas, de sus cuadros y diagramas, que se muestran incapaces de pensar de manera *relacional* el universo en movimiento que les describe. Pero tal lectura ciega es el estricto reverso de la operación que siempre remite a la misma razón suficiente, el ocio, y dolo deja lugar a través de todas las translaciones del espacio social para *un solo conflicto*, el que opone los dos modos de existencia del conflicto: el *ocio incorporado* de los dominantes, para quienes las prácticas estéticas son material de reconversión parcial y sin pasión del capital económico y simbólico adquirido; la *intención de distinción* militante de los dominantes dominados, que buscan compensar su inferioridad económica y política con el forcejeo de la competencia cultural y el imperialismo de la intención estética que agarra todo objeto: "Las luchas en las que entra en juego todo lo que, en el mundo social, es del orden de la creencia, del crédito y descrédito, de la percepción y de la apreciación, del conocimiento y del reconocimiento [...] solo incumben a los detentores distinguidos y a los pretendientes pretenciosos".[274]

Imperio de la tautología. Imperio del ocio. Él solo hace la distancia con el mundo burgués, el ejercicio "gratuito" de la escuela, el compromiso femenino con la decoración de la casa y el estetismo, casi desobrado, casi rebelde, del heredero al que la desocupación de su madre mimó: "Se entiende que, similares en esto a las mujeres de la burguesía que, parcialmente excluidas de la empresa económica, encuentran su realización en el arreglo de la decoración de la existencia burguesa, cuando no buscan en el estetismo un refugio o una revancha, los adolescentes burgueses, a la vez privilegiados económicamente y (provisoriamente) excluidos de la realidad del poder económico opongan a veces al mundo burgués del que no pueden apropiarse un rechazo de complicidad que encuentra su expresión privilegiada en la propensión a la estética o al estetismo".[275]

Así se ve aún más restringido el campo de los conflictos simbólicos. La lucha de los pretendientes pretenciosos contra los detentores distinguidos no es, en el fondo, más que un asunto de familia, una querella de generaciones. Los juegos de lo simbólico son los años de aprendizaje o el guirigay de la maduración burguesa. El esteta, tal como el estudiante contestatario de *Los herederos*, no es sino el hijo pródigo del ocio burgués. Tal como, en Platón, el hombre democrático,

[274] Ibíd., p. 281.
[275] Ibíd., p. 58.

el adolescente apasionado por el bello abigarramiento y las errancias del ocio insaciable, era el hijo del industrioso oligarca. El sociólogo de *La distinción* solo dice su pensamiento crítico a media voz: tal vez no haya otra lucha que el conflicto de generaciones. Desde *Los herederos* prosigue su ajuste de cuentas con un mismo personaje: el heredero que en 1964 revelaba en su propia crítica de la institución la esencia del ocio escolar; el contestatario que en 1970 se imaginaba haber "develado" el sistema cuando le incumbía al sociólogo, y a él solo, mostrar los nuevos velos. En *La distinción*, la mirada socarrona del maestro lo encuentra, envejecido y fané, desclasificado que aspira a una reclasificación por sus proezas en la gran *industria de la imitación* propia de la nueva pequeña burguesía: fabricación de joyas truchas o venta de servicios simbólicos; comercio de animadores culturales, consejeros conyugales, sexólogos, publicitarios o dietéticos dedicados a crear en el pueblo las necesidades simbólicas para la ampliación de su mercado y, por ende, para la reconquista de su herencia.[276] Profetas devueltos a su verdad de comerciantes por "la historia ejemplar de todos los que, oficiando de prosélitos, terminaron haciendo del proselitismo, su oficio".[277] Falseadores hasta en la ilusión que les dan a sus compañeros de ruta del intermundo pequeñoburgués haciéndoles creer en un ascenso común donde solo hay una vuelta a casa de los hijos pródigos del ocio.

Teoría del juego social como asunto de familia. Esta es la extraña relación que se instituye entre los procedimientos de la ciencia y de la filosofía. Por encima de la necesidad económica, la ciencia sociológica prescindía de un espacio de las prácticas simbólicas cuyos agentes no fueran los actores racionales del mercado liberal, sino los portadores y vectores de las propiedades de una interacción de campos específicos. Ahora bien, los agentes que la encuesta valora siempre son actores racionales cuya intención de distinción está simplemente limitada por el volumen del capital para ubicar en el mercado simbólico. Los campos, cuyas interacciones tenían que definir los miles de juegos de la movilidad social, no son nunca más que los espejos redoblados en los que se pulveriza en miles de reflejos la simple ley de la distinción: la falsa lucha que es complicidad real entre los "detentores distinguidos" y los "pretendientes pretenciosos" que se dividen, de hecho, en dos: aspirantes sin esperanza condenados a las apariencias de la distinción; y herederos maquillados que invisten en la venta de apariencias su apariencia de lucha. La positividad de las clases y de los campos del espacio social se convierte, en última instancia, en el mito desenvuelto de una metafísica de la vanidad. El

[276] Ibíd., pp. 409-431.

[277] Ibíd., p. 428.

mundo de los actores racionales de la sana y optimista economía a la americana se encuentra eufemizado por el aura pesimista y distinguida de la vieja cultura nacional y europea. No somos, dice el sabio, más que marionetas a las que solo el sonajero del poder da la apariencia de una razón suficiente. Y de allí venga, tal vez, el hecho de que haya clases. "[...] por una suerte de maldición, la naturaleza esencialmente diacrítica, diferencial, distintiva, del poder simbólico hace que el acceso de la clase simbólica al Ser tenga como contraparte inevitable la caída de la clase complementaria en la Nada o en el menor Ser".[278]

No hay que dejarse llevar por la indolencia descreída de esta confidencia en la que, sobre el fondo de angustia sartreana, el tono pascaliano que afecta el rigor científico de los adjetivos y la elevación parmenidiana de los sustantivos eufemiza la triste verdad de la humana vanidad. Al confesar la inconsistencia fundamental de su objeto, el sociólogo rey no hace más que asegurar mejor aún su poder. Ya que la relación aquí establecida del ser con el no ser le permite una jugada doble. Por un lado, toma el lugar del filósofo como autor del relato sobre lo arbitrario del juego social. Pero esta arbitrariedad se va a volver enseguida necesidad. Esta "clase complementaria" se va a convertir en el motor que da al teatro de marionetas su rigor de objeto científico. Y la caída en el no ser será el descenso hacia el infierno de la positividad popular que denuncia la ilusión del cielo filosófico. Así, la filosofía se verá dos veces expulsada; y por la gracia del pueblo mudo, el sociólogo rey sin rivales.

Con una condición, por supuesto: que este pueblo se quede en su lugar, el del primer motor inmóvil que pone en marcha los juegos antagónicos y cómplices de los detentores distinguidos y de los pretendientes pretenciosos. Pues lo que distingue el universo del sociólogo rey de las chaturas de la economía neoliberal es la superposición de dos economías: Bentham para los ricos y Marx para los pobres. Las luchas simbólicas de la elite distinguida escapan al sinsentido de la pura competencia porque se definen a partir de la economía primaria de un pueblo movido por el solo movimiento sobre sí del marxismo parmenidiano, por la eterna reproducción de las relaciones de producción. Inframundo de la pura adhesión a sí mismo del cuerpo popular, sin otro juicio posible que el amor al destino que es a imagen y semejanza del destino; sin otro símbolo pensable que las marcas de virilidad, es decir, de la reproducción.

Lo que distingue este capitalismo generalizado es, entonces, su inconsciente marxista: "lucha de clases" que funciona con el único costo de no dejarles a las clases un punto para encontrarse. Lo que transforma las demasiado previsibles

---

[278] Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?*, op. cit., p. 134.

estrategias de los detentores y de los pretendientes en objetos de una "ciencia de lo oculto" es la barrera de la represión: en sus gustos, hay que leer conductas del asco permanentemente perseguidas por el horror fascinante de un cuerpo popular bullicioso y ruidoso, revestido por las marcas de la adhesión y nutrido por los ragús de la mezcolanza. Inconsciente popular que constreñiría la fuga de los actores distinguidos hacia el vértigo infinito de la denegación. Raíz pegajosa de la civilidad burguesa que será el verdadero fundamento de la náusea del libre filósofo y la razón secreta de sus juegos distinguidos con el del bar.

El acto teórico, político y médico del sociólogo sería entonces el de forzar la barrera de la represión para mostrarnos a este pueblo con el cual tomó el cuidado de prohibirnos cualquier otro encuentro. "Se puede hacer progresar la ciencia del mundo social y esparcirla solo a condición de forzar la vuelta de lo reprimido neutralizando la neutralización, negando la denegación bajo todas sus formas, entre las cuales la desrealización a través de la radicalización hiperbólica de cierto discurso revolucionario no es la menor. Contra el discurso del ni verdadero ni falso, ni verificable ni falsificable, ni teórico ni empírico que, como Racine no hablaba de vacas sino de terneras, no puede hablar del sueldo mínimo o de las camisetas de la clase obrera, sino solo del modo de producción y del proletariado o de los roles y de las actitudes de la *lower middle class*; no basta con demostrar, hay que mostrar, objetos y hasta personas, indicar con el dedo –lo que no significa mostrar con el índice, poner en una lista negra– y hacer penetrar en un bar popular o en una cancha de rugby, en una cancha de golf o un club privado, a gente que, acostumbrada a decir lo que piensa pensar, ya no sabe pensar de lo que hablan".[279]

¿Pero es realmente necesario, para "liberar a los intelectuales libres"[280] de sus litotes racinianas y de sus hipérbolas revolucionarias, reducir las terneras al rango de vacas denegadas y transformar a Billancourt* en un pueblo del Béarne? El bar popular al que el sociólogo nos fuerza a acompañarlo es, después de todo, de una especie un poco nostálgica. Sin cuerina, ni maquinitas, ni rockola; sin consumidores de leche saborizada ni jóvenes con ropa llamativa; sin cálculos ni sueños depositados en caballos de carrera o números de la lotería. Imagen de un mundo popular totalmente extraño "a la contabilidad benthamiana de

[279] Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., pp. 596-597.
[280] Pierre Bourdieu, *Cuestiones de sociología*, op. cit., pp. 67-78.
* NdT: localidad próxima a París donde se encontraba una fábrica cuyos obreros nutrieron la metáfora utilizada por Sartre "no hay que desesperanzar Billancourt" para decir que no había que decirles toda la verdad a los obreros para no desesperanzarlos.

los placeres y las penas",[281] ajeno a los juegos de lo simbólico, a los cálculos del porvenir y a los riesgos de la anomia; en el que, lógicamente, no sabríamos encontrar ni jugadores ni arribistas, ahorristas, apóstoles ni delincuentes, menos que menos, poetas. Tal es por lo menos la imagen suscitada por estas evocaciones de proletarios adeptos de un "hablar franco" que contravienen las apuestas del "mercado lingüístico", y a un "comer franco" que les hace tragar "comidas que les llenan la panza" sin modales; estas tautologías performativas sobre la "fecundidad del proletario que se reproduce de esa manera y en gran cantidad";[282] por donde la brecha estadística de medio hijo se ahonda en la diferencia platónica del Uno y de lo múltiple; estas fotografías paradigmáticas de gente que come porotos apropiados para sus guisos, de interiores obreros cuyos paquetes apilados nos aseguran que el arte del aseo es una frivolidad desconocida por el pueblo, o de parejas viejas tan parecidas en sus *ethos* asimbólicos que uno no imagina que hayan podido en algún momento llevar los insignes de la juventud o los alardes de la seducción. Mundo popular más hundido aún en la naturaleza que el universo "primitivo" de los etnólogos ya que los objetos solo tienen allí valor de utilidad y las comidas función de llenar, y que allí se reproducen "tal cual", sin ritos de seducción, de educación ni de pasaje. De hecho, la clase etaria sobrecargada de las marcas de la distinción, la que acumula los emblemas del grupo y los del rechazo del grupo, la adolescencia, no existe allí. Ausente el foco que trae de vuelta lo reprimido, tal como están ausentes estos obreros portugueses, yugoslavos, magrebinos o negros que forman el núcleo de nuestro proletariado. Población no elegible, no sondeable, no fotografiada, representada aquí al lado de sí misma por este carpintero comunista sexagenario cuya nostalgia obrera y thoreziana responde a la nostalgia campesina y bakhtiniana del sociólogo, y que deplora que la clase obrera no sea lo bastante parecida a sí misma, "no lo bastante desdichada".[283]

Supresión de todo lo que podría colorear o tatuar la simple cara de la identidad popular. Medicina militante de un *habitus* "sin culpa ni sufrimiento" aplicada a preservar la simplicidad de este *ethos* de todas las hinchazones provocadas por la oferta –*ad honorem* o mercantil– de los bienes simbólicos burgueses: *El clave bien temperado*, consejos conyugales o sofá de cuerina; de todo lo "inapropiado" al asecho de los obreros que quieren, con falsas palabras, dar "su" opinión sobre "la masa salarial" o las "capas desfavorecidas".[284] Ninguna

[281] Pierre Bourdieu, *La distinción*, op. cit., p. 201.

[282] Ibíd., p. 390.

[283] Ibíd., p. 507.

[284] Ibíd., pp. 507-508.

palabra con doble sentido debe "estropear" el lenguaje de los dominados. Ninguna imagen engañosa debe proveer el cambio de dirección que haría converger las razones de la distinción con las del *amor fati*. Nada debe constituir ningún vínculo entre la "pretensión" de los pretendientes y la "desposesión" de los desposeídos. Lo malo es la comunidad de las apariencias.

El sociólogo vulgar y el filósofo distinguido

He allí sin duda el fondo de la querella de Pierre Bourdieu con la estética kantiana. El sociólogo reivindica una crítica "vulgar" de esa estética "denegadora", "totalmente ahistórica como toda filosofía digna de su nombre".[285] Tanto más ahistórica, por cierto, cuanto el sociólogo "vulgar" finge ignorar la fecha de la *Crítica del juicio* para reducir mejor la problemática a un conflicto plurisecular entre eruditos y gente de corte. Sin embargo, a la pregunta que hace por el "sentido común estético", Kant da un teatro de mayor amplitud y una fecha mucho más precisa. Un año después de que empezara la Revolución francesa, su estética se afirma como contemporánea de un siglo y de pueblos que se enfrentan al problema "de unificar la libertad (y, en consecuencia, también la igualdad) con la coerción (la del respeto y de la sumisión más por deber que por temor)".[286]

La expresión es un poco retorcida: el profesor Kant no es ni un estilista ni un belicista, sino simplemente un pensador que no se deja desviar de su idea: ¿por qué vías puede pasar una igualdad de sentimiento que dé a la igualdad proclamada de los derechos las condiciones de su ejercicio real? La gran fuerza de los adversarios de la libertad es mostrarla inaplicable en razón de la desigualdad de las competencias y capacidades sociales, de la trinchera que separa la brutalidad popular de la civilidad burguesa. Los mismos que dicen que el pueblo es incapaz de hacer algún día un uso razonable de la libertad dicen también que lo Bello es un asunto, ora de criterios sabios, ora de agrado de los sentidos refinados: en ambos casos, fuera de la competencia de la gente común. Kant rechaza esta absolutización de la brecha entre la "naturaleza" popular y la "cultura" de la elite. En la universalidad formal del juicio del gusto, es decir, en la exigencia de comunicación que le es inherente, busca la anticipación de

[285] Ibíd., p. 576.

[286] Immanuel Kant, "§ 60, Apéndice: De la metodología del gusto", *Crítica del juicio*, op. cit., p. 168.

la igualdad sensible por venir, de la *humanidad* que será la superación conjunta de la cultura de los dominantes y de la naturaleza rousseauniana.

El sociólogo, que no se deja engañar, bien puede psicoanalizar la idea "ahistórica" de un gusto desinteresado, que se opone al agrado de los sentidos, y leer en él el horror plurisecular de la distinción filosófica para con el goce vulgar propio del hedonismo popular. En 1790, la teoría de lo "agradable" no es exactamente la visión del pueblo. Es la de un *gentleman* distinguido llamado Edmund Burke, el mismo que alza la bandera contra una revolución que daría a los carpinteros y los sastres el derecho de meterse con los asuntos públicos.[287] Entre la civilidad de Burke y la crítica rousseauniana del lujo, Kant sitúa esta apuesta "ahistórica" en un sentido que implica una nueva locura: es posible separar lo común del sentimiento estético de los fastos de la dominación y de las competencias del saber. El primer ejemplo que utiliza lo dice todo: se puede juzgar la forma de un palacio y sentir placer al hacerlo sin preocuparse por saber si fue la vanidad de los grandes que lo hizo edificar al costo del sudor de los sin techo.[288] Postura por cierto denegadora: deniega que el mundo tenga que ser eternamente com-partido entre los hombres de la cultura y los de la naturaleza. Deniega que la idea de igualdad tenga por único porvenir el terror ejercido en nombre de un pueblo incapaz de ejercer su derecho. Poco después del Terror, Schiller va a desarrollar el contenido utópico de la estética kantiana: la capacidad de gozar de la apariencia hace a "la educación de la humanidad", la frágil promesa de una libertad ganada más allá de la oposición entre salvajismo popular y barbarie civilizada.[289] Ficción de lo posible que responde a la ficción de lo imposible. Utopía que reabre el espacio cerrado por el mito de los tres metales. "Ilusión del progreso", en el sentido que tenía el sociólogo de definir justamente la *illusio*: la posibilidad de jugar.

El "comunismo cultural" que persigue la ira del desmitificador es una ilusión de este tipo. No una ensoñación desencarnada sobre el arte, sino un conjunto de posibilidades de juego vinculadas con la mutación histórica del estatuto del artista en tiempos en los que el "arte", de hecho, se autonomiza con respecto a los prestigios de la dominación y a las reglas de la certificación; en los que Mozart se esfuerza por vivir sin maestro; Talma, por despojar la tragedia del barniz de las civilidades y de los servilismos de época; Lenoir, por preservar en

[287] Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, París, 1790, pp. 96-97 [*Reflexiones sobre la Revolución de Francia.* Existe traducción al castellano].

[288] Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, op. cit., pp. 40-41.

[289] Friedrich Schiller, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'Humanité*, Aubier, 1976 (entre otras, cartas 5 a 9) [*Cartas sobre la educación estética de la Humanidad.* Existe traducción al castellano].

cuanto obras de arte los tesoros confiscados a los sacerdotes y aristócratas allí presentes. Este arte que se desató de sus antiguas funciones y de sus antiguos jueces sin haberse aún vuelto a cerrar sobre su autonomía se ofrece como meta y soporte privilegiados de las estrategias de reapropiación; y la mirada estética "denegadora" puede tomar, entre los intelectuales del proletariado, toda la fuerza de otra mirada sobre la propiedad del otro que se vuelve otra mirada sobre su propia desposesión.

Tal es el juego en el cual el *pathos* popular se transforma en una pasión estética y militante de reapropiación. De manera extraña, el carpintero Gauny parece hacer un comentario a la *Crítica del juicio* cuando, desde la pieza en la que pone parquet, hecha una mirada de esteta hacia el decorado de su servidumbre: "Creyéndose en su casa, mientras no termine el parquet en esta pieza, le gusta cómo está ordenada; si la ventana se abre sobre un jardín o domina un horizonte pintoresco, detiene un instante sus brazos y planea mentalmente hacia la amplia perspectiva para gozar de ella mejor que los dueños de las viviendas vecinas".[290] La adquisición de esta mirada de esteta, la filosofía paradójica del ascesis que este desposeído saca de ella, esta torsión del habitus que se impone y que propone, es también la reivindicación de un derecho humano a la felicidad, que excede la retórica de los que reclutan proletarios, el combate de las chozas con los castillos.

Denegación por la cual la herejía surge en la mirada y en la palabra de los desposeídos. El sociólogo desmitificador quisiera oponer la eficacia performativa del discurso utópico o hereje a las trampas de la allodoxia.[291] Pero el discurso utópico solo es performativo en la cabeza del utopista o en la frase del comentarista. Es en cuanto obra de arte que actúa sobre la sensibilidad y no en cuanto conminación al acto. La herejía es primero exceso de religión o radicalización de legitimidad estética. La lucha por el derecho a la palabra es primero lucha por la eufemización. Por la entrada en el juego de las pasiones burguesas, y de las más "legítimas" entre ellas, se dibujan, en las fronteras entre las clases, campos de relaciones simbólicas que posibilitan la enunciación y los enunciados de una palabra obrera despegada de las repeticiones del *amor fati*. Los primeros militantes obreros empezaron por creerse poetas o caballeros, sacerdotes o dandis.[292] Allodoxia que es la única vía de la heterodoxia. Pasiones de segunda mano que usan las únicas palabras que posibilitan la reapropiación: palabras de segunda. Al costo de algunas cosas inapropiadas y de algunos con-

---

[290] Louis-Gabriel Gauny, "Le travail à la tâche", en *Le philosophe plébéien*, Maspero-La Découverte, 1983 ["El trabajo atareado", en *El filósofo plebeyo*. No se encontró traducción al castellano].

[291] Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar?*, op. cit., pp. 149-161.

[292] Cf. Jacques Rancière, *La noche de los proletarios*, op. cit.

trasentidos: el contrasentido sobre las palabras que dicen el orden necesario de las cosas es la primera palabra de un discurso hereje. La insurrección zapatera es un contrasentido vasto sobre la *República*.

Así actuó el "comunismo cultural": como la ilustración que hace *jugable* el esfuerzo por dar una voz a los dominados. Como el operador de los juegos de distinción, con el cual los estetas y los dandis de clase obrera dieron una voz al grupo, la que retumba en el *Canto de los obreros* entonado a coro en la primavera de 1848 y que será leída de manera extraña por el dandi Baudelaire, otro comentario ficticio a una *Crítica del juicio* desconocida: "¿Qué más trivial que la mirada de la pobreza sobre la riqueza vecina? Pero el sentimiento se complica con un orgullo poético, una voluptuosidad vislumbrada y de la cual uno se siente digno [...]. Nosotros también entendemos la belleza de los palacios y de los parques. Nosotros también sabemos el arte de ser felices".[293]

He allí la extrañeza de la lectura de Baudelaire: estos palacios, presentes en Kant, no figuran en el *Canto de los obreros*, Baudelaire pudo escucharlos en él porque estaban en "el aire de época": el aire del "comunismo cultural". Lo que el poeta dandi llama de manera más graciosa: el "infinito gusto por la República".[294]

La ahistoricidad de la filosofía "distinguida" es simplemente su pertenencia a otro tiempo. La "vulgaridad" del sociólogo, que le responde, es solo la banalidad desencantada de la opinión sabia de su tiempo, que mira con un ojo irónico a los testigos de esa época en la cual los filósofos creían en el porvenir de la igualdad, y los proletarios, en la inspiración de los poetas. Su polémica en torno al "comunismo cultural" es, primero, el discurso de un tiempo en el cual la "autonomía" del arte, al pagar el costo de su pretensión, se perdió en la inmensa cháchara de la *doxa* comentarista y desmitificadora.

Desmitificación del artista "puro", que es, de hecho, una radicalización de su operación. Porque la absolutización de su arte, en el caso del rentista Flaubert, no es la "denegación" de su estatuto social, sino la orden de ejecución del "comunismo cultural": la orden de ejecución de las "po-é-ti-cas" aspiraciones de la "histérica" Madame Bovary; condena del deseo de saber de los autodidactas Bouvard y Pécuchet a los trabajos forzados de la repetición infinita. Orden de ejecución dolorosa pues se vive en una ambigua fraternidad, y que es también orden de ejecución del único libro que tenía valor para el artista, el *Saint-Antoine*. Fraternidad ambigua que hace la obra susceptible de rodar hacia cualquier parte,

[293] Charles Baudelaire, "Réflexions sur quelques-uns de mes contemporains", en *l'Art romantique, Œuvres complètes*, Cercle du Bibliophile, t. III, p. 234 ["Reflexiones sobre algunos de mis contemporáneos", en *El arte romántico, Obras completas*. Existen traducciones al castellano].
[294] Charles Baudelaire, "Pierre Dupont", ibíd., p. 179.

y hasta incluso a las manos de los Bouvard y Pécuchet o de las Madame Bovary que pueblan los intermundos de los que salen los soñadores del proletariado y los desclasificados de la *intelligentsia*. Es entonces cuando interviene la ciencia social, que reparte lo que conviene a cada uno, desmitifica la obra pura y devuelve a las hijas de campesinos soñadoras y a los pequeños empleados autodidactas un producto mejor adaptado a los fines de la crítica social: una *lectura* de Flaubert o de algún otro que dice la verdad sobre la pureza del artista; una película pedagógica sobre Molière o Mozart que reemplaza la legitimidad de la obra por la útil desmitificación histórica del oficio de comediante o músico, del Gran Siglo o del Siglo de las Luces. El coro de las cigarras que protegía el diálogo del filósofo y del filólogo se sustituyó por la complicidad del sociólogo rey y de los doxósofos para organizar el retiro de las apariencias, para imponer la precisión de las palabras sabias y el rigor de la crítica social por todas partes en las que se presentaba la imagen de lo com-partido y de lo equívoco. Así es cómo, envuelto en los juegos de la *doxa* que acumula las palabras y de la ciencia que opera el retorno de lo reprimido, el sociólogo puede exhibir la barrera que es el alfa y omega de la articulación de los campos. Nos enseña que el París de Frédéric Moreau termina precisamente ahí donde empieza el París obrero.[295]

Barrera de lo reprimido. Identidad del imperio del comentario y del imperio de lo social. El mundo de la "obra" desvanecida es, asimismo, el mundo en el que la crítica marxista de las ilusiones del progreso se volvió saber desencantado de la eternidad de la repartición entre poseedores y desposeídos; en el que el desposeído se convirtió en el guardián ausente del universo de la ciencia, la meta ficticia de los ilocucionarios viajes en el Infierno que permiten a la ciencia probarse a sí misma estigmatizando a la no ciencia. Viajes al país de la verdad del cuerpo popular, organizados para estos "denegadores" a quienes se les dice que vayan a ver con la certeza que no irán nunca y que probarán así eternamente la necesidad de la ciencia y el secreto de su objeto.

Para quienes quieren más

Hay que concluir, el editor insiste: es tiempo de decir quién es el filósofo y quiénes son sus pobres; de dónde partió el autor y a dónde llegó; lo que motivaba un recorrido en el cual aparentemente ni la salud de los individuos ni el bien de los Estados estaba dramáticamente en juego.

[295] Pierre Bourdieu, "La invención de la vida de artista", op. cit.

Resumamos entonces. Al principio estaba esto: la filosofía se planteaba a sí misma planteando su otro. El orden del discurso se definía tranzando un círculo que excluía del derecho al pensamiento a quienes se ganaban la vida con el trabajo de sus manos.

Este ordenamiento suponía alguna astucia en el detalle de las cosas. Al relegar a los artesanos al orden de la pura reproducción, la filosofía fingía no hacer más que confirmarlos en el lugar donde los había ubicado su amor por las realidades sólidas del éxito técnico y del beneficio financiero. Y, en contraparte, ella nutría su propio privilegio del pan negro de la desposesión. Pero ese era un doble juego. Al clasificar a los artesanos de lo sólido y desclasificar a los hacedores de sombras, la filosofía se reservaba más bien el derecho al lujo de las apariencias que rige el privilegio del pensamiento. Y tal privilegio se imponía con toda su brutalidad invocando una diferencia de naturaleza que se asumía como fábula. La filosofía ligaba su suerte a una jerarquía que solamente la mentira podía basar en la naturaleza.

Partimos de esta figura arquetípica de la institución social de la filosofía. Llegamos a la modernidad ejemplar de una sociología que reconoce, detrás de los juegos de la estética filosófica, la ley de un orden simbólico basado en la exclusión del goce "vulgar" de los desposeídos y que denuncia en la libertad de los filósofos la simple denegación de las relaciones sociales de dominación. A primera vista, estos dos acercamientos tienen cierto aire de familia, basado en un similar buen sentimiento hacia los excluidos. ¿Por qué mostrar, entonces, tanta repugnancia frente a la operación del sociólogo que arranca al filósofo la máscara de su libertad divina para rebajarlo a su situación de candidato al poder frustrado?

Vayamos a lo más corto. Hay dos razones, una que remite a los medios de la "desmitificación" y otra, a sus fines, digamos a su ética.

Sobre el primer punto, intentamos mostrar lo siguiente: la "inversión" sociológica del platonismo no es más que la confirmación y hasta la radicalización de sus prohibiciones, en algún sentido. La "sociología" emerge justamente en Platón como la racionalización de la jerarquía de las almas en cuanto división funcional de las tareas. Racionalización provisoria a la cual la ironía filosófica no puede dejar la última palabra. En el tercer libro de la *República*, Platón reubica la sociología en su lugar para afirmar lo arbitrario del orden natural que manda a cada uno hacer su propio asunto. Lo "propio" se deja entonces reconocer como producto de la prohibición.

La desmitificación sociológica produce entonces este resultado: vuelve a fundar lo arbitrario como si fuera necesidad. Allí donde Platón reducía las

graves razones de las necesidades y de las funciones a lo arbitrario del decreto que excluye a los artesanos del ocio del pensamiento; ella va a leer la ilusión filosófica de la libertad universal y a refutarla mostrando la diferencia de *ethos* que hace al artesano incapaz de tomarles algún día el gusto a los bienes del filósofo e incluso de escuchar el lenguaje en el cual se enuncia su goce. El cuento de la naturaleza se convierte, pues, en la irrecusable diferencia inscripta en los cuerpos. La ciencia nos señala con el dedo, nos prueba con la fotografía que existen, en efecto, cuerpos que están y cuerpos que no están hechos para gozar de la distinción filosófica. Al descalificar al filósofo, el sociólogo recuperó simplemente para su cuenta el privilegio de quienes son los únicos que escuchan el lenguaje de los iniciados.

Queda por saber cuál es esta cuenta. ¿Qué es lo que se juega en el alegre trabajo de esta ciencia que reduce a su economía común los verdaderos y los falsos bienes de las viejas jerarquías, los repartos del oro simbólico y del oro real?

Otros lo dijeron: lo que se desvanece con la economía generalizada que vino a reemplazar los viejos repartos del orden discursivo es la cuestión del valor mismo. Y es también lo que la operación platónica ponía en juego. La fuerza resistente del "idealista", "esclavista" o "totalitario" Platón consiste en plantear con toda su fuerza provocadora la simple y vertiginosa pregunta: ¿qué vale más? Cómo puede distinguirse lo que vale más de la selva de las expresiones de misma consonancia y de las ideas que resuenan cercano: ¿lo que se paga más caro?, ¿lo que mejor funciona?, ¿lo que se aprovecha más? Y si se revela que lo que vale más es lo que vale por sí mismo, ¿de qué modo este más, que por definición no podría luchar, podrá algún día imponerse en el universo de la competencia social, en el que la inferioridad propia de los valores competitivos es, en todo caso, lo que les asegura el éxito? En el *Gorgias*, el asunto se puede resumir en la torsión que se tiene que infligir al sentido de una palabra: *kreïttôn*, "lo que gana" –lo que, para el caso, tiene que ganar por el mero hecho de no competir.

Pregunta vertiginosa, en el sentido estricto de la palabra. Calicles fijó, de una vez por todas, su crueldad: más allá de la torsión de las palabras, la pregunta es saber si la vida al derecho no es la vida al revés. Y tal vez devenga más vertiginosa aún en una época en la cual el reino de la igualdad va a ser anunciado a los filósofos deslumhrados como el mundo por fin puesto cabeza abajo, *es decir*, fundado sobre el espíritu.[296] De ahí en más, se entiende que las cocinas de la persuasión y las medicinas del *habitus* hayan tenido que, para preservarse

[296] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Vrin, p. 340 [*Lecciones sobre la filosofía de la historia.* Existen traducciones al castellano].

de ello, lanzarse con todo en las gimnasias de la inversión antes de que todas las vacas se vuelvan grises por igual a la luz eléctrica de la desmitificación.

Pero el vértigo es primero el del propio Platón. Por eso, va a amarrar su pregunta *con fuerza*. Tiene que fundar esta relación inédita: la superioridad de "lo que no funciona" por sobre "lo que funciona", del discurso que no rinde por sobre el que rinde. A este fin, identifica el discurso que rinde con la "filosofía" de la gente que tiene que sacar de sus manos el medio de su supervivencia, y la indignidad retórica con la bajeza obrera. Para fundar la singularidad de la "mejor" filosofía frente al saber hacer de la retórica y los coadyuvantes de la medicina, traza la simple línea de separación entre dos amores: el amor de la filosofía o el amor del pueblo. Unifica en una misma totalidad una técnica (la retórica), un personaje (el artesano) y un principio (la democracia). En el pensamiento democrático de Protágoras, en el que la distribución desigual de las competencias técnicas se equilibra con la comunidad política del discurso, no quiere ver nada más que la cocina popular de la retórica. Y a Calicles, que reivindica el poder de los hábiles, le prueba que el principio de ese poder es idéntico al de la mediocridad artesanal. La excelencia filosófica no se puede definir en él sino por su diferencia con un saber hacer retórico asimilable al poder de las masas. Es decir también, que su legitimidad, imposible de probar en las performances del discurso, se debe apoyar en un azar del nacimiento que es también lo arbitrario regio del orden.

Cierre aristocrático de la filosofía. Lo que hace a su severidad también hace a su fragilidad. El orden político que debe supuestamente cumplir no será nunca más que la sombra de una sombra de la vida divina. Los mejores no están primero hechos para la justicia de la ciudad, sino para el juego y la música del dios. El famoso "totalitarismo" de Platón, la distribución de los órdenes, la inmutabilidad de las leyes y el unísono de los himnos, no es desde luego el paraíso del filósofo; es simplemente, para él, todo lo que las abejas y las hormigas ciudadanas pueden imitar de la música celeste. Por encima de ello está el orden de las elecciones y de las iniciaciones, a su vez colgado del poder del cuento. Y el cuento siempre es doble. Dice la distribución, atribuida –nobleza obliga– al azar de la naturaleza, pero también la redistribución: el nuevo reparto de las almas transformadas por sus méritos y deméritos. No por nada se va a leer con tanta pasión el *Fedón* en tiempo del Iluminismo y de la instrucción pública. Las democracias del porvenir heredan de los mitos palingenésicos del aristócrata Platón cierta idea de la igualdad, de lo que se va a llamar entonces *igualdad de oportunidades*: encuentro de la nobleza del mérito con la aristocracia del azar,

cuya extrañeza filosófica y política se ve arruinada con la voluntad de reducirla a la "disimulación" de la desigualdad.

Platón, por su parte, no tiene ninguna tendencia a disimular la desigualdad. Al contrario, mantiene con firmeza las barreras. La redistribución tiene, sobre todo, que degradar las falsas noblezas. Se trata de depurar el coro de las cigarras y no de abrirlo a las hormigas merecedoras. Entre la virtud de las unas y de las otras, el hijo de Pobreza establece una guardia tanto más vigilante cuanto más vagabunda. No quita que, al suspender el orden del discurso de las niñerías del cuento, se lo expone al peligro de esta virtud de la infancia que viene más de una vez a arruinar la *sophrosunè* de los artesanos: la testarudez en creer en lo imposible.

Tal es la virtud –el vicio– que lanza al zapatero Rembrantz sobre el camino de Egmont con muchas esperanzas. Vive en un siglo de progreso; y el filósofo al que va a visitar es de una especie totalmente nueva: reduce la mística musical a la racionalidad de la acústica, escribe en un idioma vulgar y asegura que la luz natural está distribuida entre todos. Se dice incluso que comunica su ciencia a sus domésticos. En contraparte, es cierto, estos protegen de los campesinos demasiado atrevidos la paz que su amo vino a buscar en la muchedumbre de un gran pueblo "más cuidadoso de sus propios asuntos que curioso de los de otros".[297] Pero la "propiedad" de los asuntos ya no impide que las palabras se intercambien ni que las propuestas se hagan escuchar. El zapatero le deberá a su perseverancia el derecho de presentarse, finalmente, al examen que le abrirá la carrera más alta que pueda soñar un zapatero: la astronomía. Auguste Comte, se sabe, no va a querer otra ciencia que esta para iniciar al proletariado en sus nuevos destinos.

Esto supone el acuerdo sobre una nueva manera de com-partir los discursos y los estados, cierta idea de la rehabilitación del artesano. El buen sentido, que hace al zapatero capaz de elevarse hacia la contemplación de los cielos, tiene que disuadirlo de querer reformar los gobiernos a cuya dirección su nacimiento no lo ha llamado. Y el proletariado de Auguste Comte va a ganarse su lugar en el porvenir abandonando las fiebres de la igualdad política para volver a su vocación contemplativa y formar un coro alrededor de los sacerdotes de la ciencia. Redistribución de las prohibiciones y de las iniciaciones, en la que circula la esperanza de que algún día la ciencia y el trabajo unidos acabarán con los sonajeros y las humillaciones de la política.

[297] Descartes, *Discours de la méthode,* Œuvres, Pléiade, p. 146 [*Discurso del método.* Existen traducciones al castellano].

Idea de cierto cartesianismo como filosofía del tercer Estado. Tal teórico del sindicalismo bien pudo esmerarse en volver a encontrarla debajo de la máscara de Descartes.[298] No obstante, la política se le resiste siempre. Como también se le resistieron la filosofía, las musas y los sueños de los zapateros autodidactas. Sea lo que la mecánica y la medicina puedan prometer a los trabajadores asociados, la pregunta siempre está en otra parte: en el punto en el que la capacidad de gozar de la apariencia se distingue de la distribución de las competencias y de la jerarquía de los rangos.

Quedan, entonces, la pregunta de Glaucón, tal como la reformula el siglo de Voltaire, y la guardia de las apariencias, tal como la enfrentan, en su última década, Kant y Schiller. Dos maneras de remitir el orden del discurso y de la política a la fabricación de los objetos útiles y a la contemplación desinteresada de las formas. Dos maneras de pensar las relaciones del cielo con la tierra, del trabajo de los artesanos con el ocio de los filósofos.

Es, por un lado, visión optimista de un mundo industrioso librado de las corporaciones, de las supersticiones y de las niñerías. La naturalidad de los rangos se encuentra recusada en su principio mismo, la naturalidad de las aptitudes. Bien ubicado para percibir las paradojas de la adaptación platónica de las funciones a las naturalezas, Adam Smith enuncia el principio: "La diferencia entre los hombres dedicados a las profesiones más opuestas, entre un filósofo, por ejemplo, y un changarín, parece provenir mucho menos de la naturaleza que de la costumbre o de la educación".[299] Asimismo, se tiene que democratizar la virtud del rey tejedor: la capacidad técnica se convierte en una prueba de capacidad política. "¿Podemos esperar que un gobierno sea conformado por un pueblo incapaz de fabricar una hiladora o de usar con éxito un telar?"[300] Pero la civilización del trabajo se torna enseguida en contra del

---

298 Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe du masque*, Paris, 1929, y *Descartes social*, Paris, 1931 [*Descartes, el filósofo de la máscara; Descartes social.* No se encontraron traducciones al castellano].

299 Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Gallimard-Idées, p. 50 [*Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones.* Existen traducciones al castellano]. Recordaremos que la "grosería" que, en Platón, forma la antítesis de la naturaleza filosófica, se identifica en griego con lo "propio del changarín (portcfaix/*phortikon*)". Cf. en particular, *Fedro*, 256 a.

300 David Hume, "Of the refinement in the arts", en *Political essays*, Library of the Liberal Arts, 1953, p. 125 ["El refinamiento en el arte", en *Ensayos políticos.* Existe traducción al castellano]. Pensaremos sin duda también en el artículo "Arte" de la *Enciclopedia*: "¿En qué sistema de Física o de Metafísica se nota mayor inteligencia, sagacidad, consecuencia que en las máquinas de hilar el oro, de hacer medias , y en los oficios de los pasamaneros, de los gasistas, de los pañeros o de los obreros de la seda?".

trabajador. Prueba su excelencia a través de la producción de las "comodidades" que solo pueden desarrollar la sociabilidad universal de la vida culta al costo de fijar a los artesanos en los lugares destinados a la mera reproducción de su capacidad de trabajo y a la sola repetición de un mismo gesto maquinal. Lo "social" emerge entonces como reducción del pensamiento del ocio, núcleo de un discurso moderno sobre un orden de los discursos y de los estados que no puede y no quiere sostenerse con otra cosa que con su utilidad. Hegel marca fácilmente los límites de esta "modernidad" cuando, en los *Principios de la filosofía del derecho*, tiene que "superar" la sociabilidad de la economía política y conducirla hacia la racionalidad del universal estatal, precisamente a través de lo que ella pretendía destruir: la policía de las corporaciones.[301]

De allí proviene, sin duda, el hecho de que la igualdad haya tenido que valerse más seguido de las sublimidades del cielo estético que de los beneficios del trabajo y de la crítica de los trasmundos. Otra idea de la rehabilitación de los trabajadores nace tal vez con la insistencia de Shaftesbury en distinguir el espacio perspectivo del goce estético de toda propiedad que se pueda monopolizar. Vuelta a la teoría platónica del entusiasmo de la que se saca, sin embargo, una consecuencia insospechada: la inversión de la jerarquía del ocio: "El Doge que boga en su magnífico Bucentaure sobre el seno de su Thetis goza menos de ella que el pobre pastor que, desde la punta de una roca o un cabo elevado, la contempla a su gusto y se olvida de su rebaño para admirar su belleza".[302] En la apertura de este "olvido", Kant puede repensar la "sociabilidad" de los intercambios cultos y plantear como principio implícito a la coherencia misma del discurso de las elites la afirmación de un sentido común estético que promete el fin de las brechas entre el salvajismo de los cerdos y los refinamientos de la barbarie civilizada, la posible identificación entre lo que mejor vale y lo que funda la igualdad de todos. Este pensamiento nuevo de la igualdad estética se encuentra, sin embargo, ahuecado por la preocupación por lo imposible; cuando Schiller no puede proponerle a la educación estética que tiene que redimir al hombre de la sociedad parcelada de otro modelo que el del ocio y de los juegos divinos.[303] El demócrata liberal Protágoras tendrá que contar, de ahora en más, con Diotima, la que vuelve loco.

---

[301] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, op. cit., § 197-208 y 231-256.

[302] Anthony Shaftesbury, *Les moralistes, rhapsodie philosophique*, Paris, 1746, t. I, p. 31[illegible] [*Los moralistas*. Existe traducción al castellano].

[303] Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, op. cit., pp. 20[illegible]-21[illegible]

Empiezan, entonces, las figuras modernas del vértigo, los juegos cruzados de la elección y del trabajo, de la desmitificación industriosa y del igualitarismo celestial. Los sabios revolucionarios desmitifican la especulación celestial y anuncian el reino de los productores a riesgo de encontrarse con el discurso de las elites que justifican ahora su poder con el elogio del trabajo y de las fuerzas productivas que rompen el poder de las castas. Los hijos testarudos del proletariado buscan, al revés, en el cielo de los poetas y de los filósofos, los signos de su propia vocación por la humanidad. Los especialistas letrados de la inspiración divina les prescriben abandonar estas vanidades apropiadas para desclasificarlos, a riesgo de plasmar con ello mismo la estatua del productor rey, enemigo del ocioso, más potente y más hostil que nunca. La elite de los productores no se desgarra menos para saber si lo mejor se corresponde con la potencia del orden laborioso o con la proporción de las armonías fraternas. Los artistas reprochan a los burgueses librar la excelencia estética a la nivelación industrial, salvo cuando se afirman del otro lado como los más puros representantes de la ética del trabajo. Y las escuelas de la República se van a esmerar en resolver la cuadratura del círculo: dar a los hijos del pueblo la iniciación en los valores estéticos apropiados para fundar la igualdad de las sensibilidades ciudadanas sin por ello separarlos del estado al cual tendrán en general que adecuarse, pero del cual los mejores de ellos tendrán que ser separados.

Marx se encuentra en la encrucijada de las paradojas. *Las tesis sobre Feuerbach* pretenden aportar la clave que, en un mismo gesto, resuelva los enigmas del discurso y abra la revolución de los estados: la "práctica social". Pero esta solución concentra en sí misma todas las contradicciones. Es una evidencia falaz que opone la práctica como fundamento e instancia de verificación a las hipótesis de las teorías y a los reflejos de la especulación. En un principio, la práctica no se opone a las especulaciones de la teoría, sino a las producciones de la técnica (la *poïética* de Aristóteles): la práctica del libre ciudadano de *La política* está más cerca en su *naturaleza* de la *theoria* de los filósofos –que ni aplica ni verifica– que de la técnica de los artesanos. Y la demasiado famosa lanzadera automática que permitiría prescindir de esclavos, en Aristóteles no concierne más que a la organización doméstica de la economía. Todo el equívoco de la economía "política" viene, al contrario, a marcar la relación marxiana de la práctica que ilumina con el trabajo que forma. Esto lo demuestra el acuerdo extraordinariamente ambiguo de Marx sobre "el trabajo de lo negativo" hegeliano. Hegel, dice, "concibe al hombre objetivo verdadero como el resultado de

su propio trabajo".[304] Este "propio" compone toda la pregunta. Ya en Hegel, la insistencia sobre la "espiritualidad" de la herramienta no impide el hecho de que la objetividad deba llegar a la esfera económica por medio de la policía de las corporaciones. Marx no puede acordar con Hegel en que el arado sea "superior a los servicios que rinde".[305] Está, en esto, más cerca de los filósofos y de los economistas del Iluminismo: no es la herramienta la que realiza la razón, sino su producto. Y no es el Estado el que tiene que superar la sociabilidad de las producciones y de los intercambios, sino al revés. El progreso hacia lo universal se identifica en forma prioritaria con el perfeccionamiento de los transportes que hacen circular hombres e ideas por el mundo entero y barren por todas partes la vieja mugre y el arcaísmo de las representaciones. Este pensamiento del ocio como comercio, en el cual el ideal aristotélico de la comunidad regida por el Bien viene a mezclarse con la visión moderna de las comodidades sociales fundadas sobre la industria, se completa efectivamente con una teoría "social" de la interpretación. Feuerbach hizo "de la relación social del hombre con el hombre, el principio base de la teoría".[306] Distribuyó en propiedades de relaciones entre los individuos las especulaciones de la filosofía. Más "radical" que él, Marx reducirá a esto también las "representaciones" de la política. La "relación social" se revela como la verdad de lo que estas representan en forma caricaturesca en la zoología de la burocracia hegeliana, ejemplarmente en la forma recién nacida que representa el *telos* político: la democracia.

La práctica que manda el acceso al universo del ocio encuentra, de este modo, en la *technè* su motor; y en la sociabilidad de los intercambios, su fin. Pero justamente, entre el ocio divino y el orden industrioso, Schiller reactualizó claramente la distancia. Mostró el efecto del divorcio: abismo ahondado entre la barbarie de las elites civilizadas y el salvajismo del pueblo natural. A Marx no le gusta el Schiller declamador. Pero puede aún menos zafar de sus análisis cuanto más se encuentran confirmados por la ruda franqueza de los economistas: "Más la sociedad avanzará hacia un estado de esplendor y de potencia, menos la clase obrera tendrá tiempo que dar para el estudio y los trabajos intelectuales y especulativos [...]. Por un lado, cada vez menos la clase obrera tiene tiempo

---

304 Karl Marx, *Manuscritos de 1844*, op. cit., p. 132.

305 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique*, trad. Jankelevitch, Aubier, p. 452 [*Ciencia de la lógica.* Existe traducción al castellano]. Ver sobre este pasaje el comentario de Jürgen Habermas, *Théorie et pratique*, trad. Raulet, Payot, t. 1, pp. 231-235 [*Teoría y praxis.* Existe traducción al castellano].

306 Karl Marx, *Manuscritos de 1844*, op. cit., pp. 127-128.

para explotar el dominio de la ciencia, cada vez más le queda a la otra clase".[307] Los poderes de la *technè* confiesan aquí su impotencia para promover, alguna vez, el ocio de todos. El comunismo, como igualdad del ocio, participación de todos en lo que vale por sí mismo, está remitido a la figura estética del hombre recompuesto.

Pero si el hombre recompuesto de la estética schilleriana sigue siendo el *telos* del comunismo, la educación no puede ser su medio. Este *telos* estético, que hay que alcanzar, en verdad se encuentra enseguida contradicho en la homogeneización de la *praxis* que tiene que alcanzarlo con el principio de explicación de "las cosas tal como son". Con la crítica de la "educación", que elude la dimensión de lo filosófico y de lo político en nombre de la práctica, es precisamente esta práctica que se escapa de sí misma. Las vías de la excelencia por venir pasan entonces por la desmitificación del cielo democrático, la refutación de las políticas de la *paideia* y la transformación de los zapateros razonadores en proletarios sin cualidades. Esta ausencia de cualidades, esta *desposesión* del proletario queda como único punto de contacto, única mediación entre la *technè* como principio y el ocio como fin. La *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* puede así ser leída como una trasposición irónica del esquema schilleriano. En Schiller, la razón impotente para actuar directamente, políticamente, en lo sensible, delegaba a lo bello el cuidado de educar la sensibilidad de una humanidad por venir. En Marx, en cambio, la "sensibilidad" con la cual el pueblo se identifica no se educa más que por su total deshumanización. Lo "propio del trabajo" se identifica con el absoluto ser otro del trabajador.[308] El valor solo puede advenir por la desvalorización generalizada.

Se reconoce allí la matriz a partir de la cual se van a separar el radicalismo ultrabolchevique de las filosofías de la libertad, y el escepticismo infrabolchevique de las sociologías de la desposesión. En el propio Marx, el pensamiento crítico no deja de descuartizarse entre sus extremos frágilmente reunidos: la interpretación sociológica y la exigencia estética.

---

[307] Germain Garnier, notas de traducción de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith; citado por Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, trad. Lefebvre *et al.*, Éditions Sociales, p. 318 [*Manuscritos de 1861-1863*. Existe traducción al castellano].

[308] Dejo de lado las interpretaciones teológicas de este esquema. Georges Marie Martin Cottier (*L'athéisme du jeune Marx*, Vrin) vio allí, vía Luther y Hegel, la *kénose* de Saint-Paul [*El ateísmo del joven Marx*. No se encontró traducción al castellano]. Sabremos disculpar una preferencia sentimental bastante natural por la interpretación de Habermas (op. cit.) que remite, a través de Schelling, al *alter deus* del zapatero Jakob Boehme.

Por un lado, la causa de los excluidos se encuentra identificada con la operación teórica de la desmitificación, que muestra, de forma excelente, que no es *nada más que esto*: una fantasmagoría del cerebro en la que se reflejan las relaciones sociales. Se le ruega entonces al "onanismo" del diálogo filosófico con lo divino destituirse ante la productividad del "amor sexual" que conoce y fecunda la realidad.

Pero el tiempo que le lleva a este autor fecundo acabar su obra útil lo demuestra bastante: Marx no resuelve nada de lo que enuncia. No más que la "secularización" de lo absoluto, no le gusta la vuelta de pensamiento que identifica la causa de los humildes con la explicación de lo superior por lo inferior. En la prosa de la historia materialista, distingue siglos de enanos y siglos de gigantes. La literatura de los "gigantes" representa, según él, un núcleo resistente del ocio en lo social. Evidentemente, no ve qué dicha podría prometerles a los individuos que no supiesen leer en el texto de Eschyle, Cervantes, Shakespeare y Dante. Frente a las leyes de la economía, mantiene los derechos imprescriptibles del duende Puck y del mago Hans Róckle. Frente al naturalismo triunfante, reivindica los naturalismos de la gran física griega. Y solo le gusta la desmitificación de los decretos celestiales allí donde retoma el combate de Prometeo, divinidad del desafío y no de las fuerzas productivas.

La crítica es, de este modo, dos cosas en una: reducción de las figuras ideales de lo mejor a los atributos de los sujetos sociales; y reapertura de la brecha en la cual la existencia se deja comparar con la esencia. Es el tribunal que pronuncia la sentencia de muerte contra todas las formas de existencia en las que la esencia humana es denegada, y la garlopa que remite esta esencia o toda entidad de este tipo al "conjunto de las relaciones sociales". Es la supresión de la filosofía en el saber social y su regreso como distancia consigo de este saber, irónico con respecto a toda consistencia del *socius*, a sus modos de interpretación y de gestión. Sale habitualmente de esta contradicción a través del juego de mesa que se llama "crítica de la crítica". Dicho de otro modo: la desmitificación de los desmitificadores. El ideólogo tipo, criticado por Marx, es el espíritu fuerte que, tal como Stirner o Proudhon, pretende curar los espíritus enfermos de sus ideas falsas, reemplazar por las cuentas de la ciencia los despilfarros de la ensoñación utópica o burlarse de la concepción "religiosa" que los proletarios tienen de su misión. Contra ellos, la causa de los excluidos pasa por ser una restauración de la nobleza del cuento y de la naturaleza. Pero esta ocurre a un costo muy determinado: identifica de nuevo los saber hacer mezquinos de la

desmitificación con la bajeza del artesano incapaz de ver más allá de las rutinas y de los beneficios de su negocio.

Entre la garlopa de la desmitificación que requiere supersticiones celestiales a los técnicos liberados y el edificio de la obra que apela al sujeto proletario que se desvanece, lo mejor escapa dos veces a la búsqueda de los zapateros autodidactas. "No es para sastres o boteros", recuerda con ironía Marx cuando comenta el entusiasmo paradójico de los aristócratas rusos con su obra.[309] Bien se sabe que Rusia le reserva muchos otros trucos.

Lo que las hace posibles es aquel encuentro al que Marx falló entre las razones de lo mejor y las razones de lo igual, o sea, el pensamiento de la extrañeza democrática. De lo indecidible del texto marxiano salen, entonces, las dos figuras del "devenir mundo" del marxismo que nos son familiares: el marxismo de los jefes y el de los sabios. El marxismo de los jefes registra el retraso de este "social" donde lo político se tenía que disolver y se ofrece para suplantarlo: restauración de un arte regio presto a degenerar en poder reconquistado del comediante, que atribuye las identidades sociales según las palabras proferidas y decide que el proletario no se encuentra ahí donde se creía, ni la revolución cuando se lo pensaba. El marxismo de los sabios se instala en lo inacabado del saber marxista y se dedica a fundarlo con una filosofía adecuada, a actualizar su sociología y su economía, y a completarlo con una política o una estética hasta que el trabajo de construcción infinita se vuelva análisis interminable de su propia imposibilidad. Este marxismo convertido en verdugo de sí mismo –que es, dicen los realistas, lo menos nocivo de todo lo que podía suceder– se encuentra entonces con la provocación atenuada de los sociólogos que jugaban a los francotiradores con él: Veblen, el hijo de campesino noruego apegado a los valores artesanales y que denuncia en los fastos del falso gótico y la pintura de los coros celestiales el desfile del despilfarro que revela el viejo fondo predador y bárbaro de la clase del ocio distinguida; Max Weber, el académico alemán de la vieja tradición humanística que pide prestada a Schiller ya no la esperanza ambigua de la educación, sino la constatación del "desencantamiento del mundo" y que pinta el cuadro de una modernidad en la que la racionalización técnica y burocrática anuncia, a modo de humanidad reconciliada, el retorno

309 "La aristocracia rusa pasa su juventud en las universidades alemanas o en París. Se lanza siempre sobre las teorías más avanzadas que Occidente haya proporcionado, pero es por mera *gula*, y es así cómo actuaba parte de la aristocracia francesa en el siglo XVIII. *No es para sastres ni boteros*, decía Voltaire hablando de su propia filosofía. Esto no les impide a estos rusos, por otra parte, convertirse en canallas apenas entran al servicio del Estado", Karl Marx a Ludwig Kugelmann, del 12 de octubre de 1868, *Correspondencia*, op. cit., p. 108.

a un orden de castas. Pensamientos de francotiradores, que se convierten lentamente en los argumentos del orden cotidiano a medida que el pesimismo de las "elites" liberales ante la "nivelación" de la edad democrática y social se unía con el humor desguazado pero siempre irascible de los marxistas que solo se quedaron, en la crítica marxiana, con la desmitificación en nombre de lo social: la asignación de las identidades y diferencias sociales a la cual se puede reducir toda emergencia política, teórica o estética. Al cruce de estos nuevos pensamientos que envejecieron rápidamente, la concepción sociológica del mundo se solidifica en torno a uno o dos axiomas: nada puede ser que no valga por sí mismo, que no obtenga su consistencia de las reuniones sociales o su valor de las distinciones sociales.[310] Nada nuevo puede advenir sino por composición de una pequeña cantidad de propiedades de un *socius* determinado. La sociología electoral, burlada de buena gana por la sociología de más alta pretensión, es la que mejor expresa, sin embargo, la quintaesencia de ello en su exacta capacidad de simular la elección democrática y en la ironía involuntaria que no deja de remitir sus interpretaciones del análisis de las últimas mutaciones tecnológico-sociales a la referencia a los viejos instintos francos, celtas o galeses.

Con eso indica también su significación filosófica. Del mismo modo que la sociología electoral es el simulacro realizado de la democracia, el devenir filosofía de la sociología es el duelo del pensamiento de la igualdad. La crítica sociológica dice el reino eterno de la pequeña diferencia por la cual la positividad bruta del *ethos* se une con la pura discriminación del orden simbólico para negar el hecho de que el sujeto de la democracia pueda advenir algún día. Por ello trabaja preferentemente en todas partes en las que el reino de la igualdad representó su posible emergencia: la elección política y el compromiso militante; la instrucción pública y el ideal estético. En todas partes donde lo nuevo fue objeto de fe y asimilado a la esperanza de igualdad, viene a llamarnos a contemplar la reproducción de los grupos, la marca de las distinciones y el mercado simbólico de las creencias. Amor frustrado, sin duda, y combate de buena fe, lo creemos sin compadecernos: tiene ciertas razones para pensarse a sí misma como la democracia hecha ciencia. Y se puede reconocer a sí misma en todas partes en las palabras y las imágenes de un mundo dedicado a la democracia de la desmitificación. Al reducir el *ariston* de los filósofos a su función de discriminante social y al invitar al retorno de lo reprimido popular, satisface las razones contradictorias que componen nuestro orden liberal-corporativista: la

[310] Sobre las distinciones y las reuniones, ver Jean-Claude Milner, *Les noms indistincts*, Seuil, 1983 [*Los nombres indistintos*. Existe traducción al castellano].

resignación liberal al juego de intereses que conducen el mundo y la reducción sindical de las esperanzas igualitarias. La desmitificación de la ideología en nombre de lo social se convierte en lo habitual del pensamiento conforme alimenta la transformación del pueblo soberano en población sondeada, la del discurso político en periodismo, la de la instrucción en pedagogía y la de la estética en animación del medio ambiente; o sea, a fin de cuentas, la transformación de la democracia en su sustituto: la sociocracia.

La tensión aristocrática de la filosofía, la testarudez de los hijos de artesanos pervertidos que golpean las puertas del cielo estético, la gran brecha del pensamiento democrático entre las razones de lo igual y las razones de lo mejor se resuelven, entonces, en la pequeña brecha de la concepción sociológica del mundo. La equivalencia desmitificadora hace, al mismo tiempo, a la intercambiabilidad de las razones de la ciencia que constata la necesidad con las de la denuncia militante que acusa a lo arbitrario. Algo significativo si lo hay es el doble discurso alimentado por la sociología del "fracaso" escolar. Unas veces anima los programas generosos que invitan a bajar la enseñanza de las alturas culturales para acercarla a lo máximo de las afectividades, la buena convivencia y las hablas populares. Otras, nutre el resentimiento que dice la diferencia irreductible y la promesa de instrucción mentirosa. Es cierto que tal resentimiento hace en sí mismo un saber que se puede sustituir por la instrucción imposible. La desmitificación de las condiciones sociales que hace de toda *païdeia* democrática un cebo conforma el saber más ampliamente comunicable. En lugar del sujeto de la instrucción pública, esclavo librado de Menón en quien la joven democracia depositó, un siglo atrás, su esperanza, se encuentra un personaje doble: el bárbaro, socialmente incapaz de escuchar el idioma extranjero del instructor, y el astuto, instruido en todo lo que hay que saber sobre las condiciones que hacen de su instrucción un cebo. La "igualdad", pues, se reestablece en el saber lúcido que cada cual puede adquirir sobre las razones de la obcecación de su vecino.

Doble saber del ignorante al cual responde la doble verdad de la ciencia. Unas veces, verdad militante, que destruye las ilusiones filosóficas de lo mejor y las ilusiones políticas de lo igual imponiéndonos un "retorno de lo reprimido". Nos obliga a ver, en el bar popular, las remeras que se pegan al cuerpo, a reconocer las ineludibles positividades sociales denegadas por el discurso celestial. Otras, verdad escéptica y de buena compañía, que nos confiesa que en el territorio de tales ineludibles positividades no hay más, tal como no había más en Byzance la legendaria, que campos simbólicos, lugares que se intercambian

y creencias que uno se pone como la casaca de los azules o la de los verdes.[311] Nos avergüenza la ingenuidad que nos hizo creer un día que nuestras creencias eran realidad y la que nos hace ignorar hoy que la realidad consiste en otra cosa que lo que cada uno consiente en creer. El nihilismo de lo "social" que habita de manera dramática el discurso marxiano vuelve a aparecer así bajo la forma de astucia profesoral, a la manera de los esgrimidores Eutidemo y Dionisodoro, que toman siempre a contrapié al alumno que "deniega" lo social y al que cree en su consistencia. El privilegio del sabio es el de conocer la equivalencia entre las razones que se resisten a las realidades ineludibles y las que triunfan con la seguridad niveladora de que todo es simulacro. Pero esta equivalencia del dogmatismo con el escepticismo es también saber verdadero de la sociocracia.

En esta circunstancia, algunas preguntas de la filosofía podrían recobrar cierto vigor actual. No pienso aquí en la nostalgia un tanto necia o en la rabia levemente hipócrita que quieren volver a la tierra natal de la Verdad un mundo regalado a los simulacros. Nadie puede dejar de imitar. Aristóteles, después de Platón, ya había agotado las razones de ello. La filosofía se interesa más en saber si se pueden evaluar las imitaciones, negarse a ver allí los únicos signos monetarios que se intercambian según el curso medio fijado por el estado de las fuerzas. Quien se propone ayudar a ser el mejor, el igual o su conjunción debe primero imitar sus figuras. Queda saber si la imitación del porvenir no es, la mayor parte de las veces, tejido con el trabajo oculto del luto. Cuestiones de progreso y de decadencia, de epopeya y de comedia, sujetas a todas las paradojas e inversiones: Schiller quería que se aprendiera a imitar la libertad por venir entre las ruinas de los monumentos romanos que no habían salvado a sus dueños de la servidumbre. Un siglo más tarde, Nietzsche acusó a Wagner, el promotor de "la obra de arte por venir", de ser en realidad el comediante de su propio ideal y el campeón de la decadencia. En lo más álgido de los horrores de un siglo dedicado a la imitación del "hombre nuevo", Adorno creyó útil criticar las burlas dirigidas por Veblen al falso gótico de los ricos; afirmó que las ostentaciones del lujo ofrecían a los más desprovistos entre sus espectadores la promesa de una dicha compartible, mientras las bromas sobre la pintura de ángeles improductivos valían como consentimiento a todas las rudezas del orden establecido.[312] Hoy todavía es importante poder juzgar si lo que nuestras

[311] Pierre Bourdieu, *Lección sobre la lección*, op. cit., pp. 45-46.

[312] Theodor Adorno, "Veblen's Attack on Culture", en *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. IX, 1941, N° 3, pp. 389-413 ["El ataque de Veblen a la cultura", en *Estudios de Filosofía y Ciencias Sociales*. Existe traducción al castellano].

instituciones, nuestras imágenes y nuestros discursos imitan es la esperanza democrática o su duelo.

Reflexiones en las que la filosofía se puede encontrar comprometida sin pretender dar lecciones. Es cierto que nunca pudo afirmar su tradicional exigencia aristocrática o sus nuevos pensamientos de igualdad sin asimilar su pureza con la guardia vigilante de sus fronteras. Así pudo cuidarse de siempre rechazar el com-partir de las apariencias y de los discursos identificando las aspiraciones del pensamiento autodidacta con la corrupción de la mezcolanza y los estigmas de la bastardía, cuyo nombre moderno es ideología. Rechazo que no redimen sus modernas fugas hacia delante, sus fascinaciones eróticas o maquínicas, económicas o performáticas del día.

La encuesta sobre la extraña figura teórica del artesano solo puede terminar con una pregunta: ¿es posible pensar, al mismo tiempo, la jerarquía de los valores y la igualdad de la mezcolanza? Aristóteles, que no era ningún demócrata, fue el primero en plantear la pregunta. Kant, el entusiasta razonable, la volvió a formular en la edad moderna. Marx no dejó de girar alrededor de ella y, después de él, los mejores entre quienes quisieron salvar el marxismo. La prolongación de la reflexión podría interesar a una filosofía por igual desapegada de las melancolías del origen y de las diligencias en aventajar la modernidad. Tal apuesta no es "del todo ahistórica".



Este libro se terminó de imprimir
en el mes de Abril de 2013 en
DOCUPRINT S.A Tacuari 123 (C1071AAC)
Buenos Aires, Argentina